CENTURIES

SUR LA

CHARITÉ

NIHIL OBSTAT :
Lyon, 8 avril 1943
J. du BOUCHET, s. j.
Præp. Prov. Ludg.

IMPRIMATUR :
Lyon, 10 avril 1943
‘ A. ROUCHE
v. g.

SOURCES CHRÉTIENNES

Collection dirigée par U. de Lubac, S. .J., el J. llanic.lou, S. .J.

MAXIME LE CONFESSEUR

CENTURIES
SUR LA
CHARITÉ

INTRODUCTION ET TRADUCTION DE

Joseph PEGON, S. J.

ÉDITIONS DU CERF, 29, bd de la Tôvr-Mauûouhc, -PARIS
ÉDITIONS DE L'ABEILLE, 9, bue Mulri·. :: :: :: :: LYON

INTRODUCTION

L'Auteur.

Le moine byzantin Maxime, dont le martyrologe romain rappelle la mort, au 13 août, eut la singulière fortune, lors de la crise monothélitc du vn° siècle, de donner le ton à l'opinion orthodoxe et. de mourir sinon martyr, du moins en exil, victime des mauvais traitements et de mutilations atroces que lui avaient, infligés les adversaires de la foi romaine. Quatre documents contemporains, de première valeur, nous renseignent sur le grand combat qui couronna sa vie : une lettre de sa main à son disciple cl. fidèle compagnon Anastase, où il raconte une entrevue orageuse avec le patriarche Pierre de Constantinople ; deux pièces émanant du même Anastase : le procès-verbal de l'interrogatoire subi par le saint devant le tribunal du palais impérial et le compte rendu des conversations qu'il soutint, pendant son premier exil, contre un évêque chargé de le gagner à l'hérésie ; enfin une lettre d'un autre Anastase, l'apocrisiaire, également ami de Maxime, et qui donne à Théodore, évêque de Gangres, quelques détails sur les dernières souffrances et la mort du « Confesseur ». Ces pièces et plusieurs autres, rassemblées dans le dossier des Ac/es *de saint Maxime,* ont servi à son premier biographe, le panégyriste anonyme de la *Sancti Maximi vita ac certamen. l.* Dans les *Analecta Bollan-*

1 M. G. »0, 68-221.

diaria de 1928. R. Devrccsc en a fail, une critique minutieuse et qu'un peut dire définitive l. Ses conclusions précisent, sans les infirmer, celles d'une étude <lc V. Grume!, parue l'année précédente aux *Echos d'Orient* a.

Né vers 580, Maxime appar tenait à l'aristocratie de la vieille noblesse byzantine. La carrière qu'il choisit l'introduisit dans une autre : celle des fonctionnaires du palais impérial, où son ascension fut rapide puisque, vers 610, il trente ans à peine, il occupait la charge de premier secrétaire de l'empereur Héraclius. Heureuse fortune qui ne l'empêcha pas, quelques années plus t ard, de se retirer dans un monastère de Chrysopolis, de l'autre côté du Bosphore. L'invasion perse de 626 le trouva-t-elle encore à Chrysopolis, ou dans un autre couvent des environs i Toujours est-il qü'il dut s'enfuir, et il ne semble pas que. malgré plusieurs démarches, il réussit jamais à revenii dans cette maison et cette communauté qui, à en croire ses Lettres, restèrent toujours très chères à son cœur. Cette période de sa vie est obscure. Nous savons qu'il séjourna en Afrique, où il lit connaissance de Sophrone. futur patriarche de Jérusalem et adversaire décidé du monoénergisme. Bien que simple moine — il n'est pas môme sûr qu'il fut jamais prêtre — Maxime commencé dès lors à se faire une célébrité. Sa science et. sa piété en sont la cause, mais aussi son brillant passé et les relations qu'il a conservées avec Constantinople. C'est ainsi qu'en 634, le patriarche Pyrrhus en personne lui adresse un long mémoire cherchant à le rallier à l'Ecthèse, ordonnance impériale qui interdisait de compter les énergies du Christ, sous prétexte qu'une seule énergie paraît dan-

). *La Vie* </« saint *Maxime le Confesseur et ses recensions,* pp. 5-J9.
2. .X'ofi's *d'histoire cl dr chronologie sur la vie de saint Maxime le Confesxe.m* .... 21-32.

géreuse pour la croyance aux deux natures, tandis que deux énergies conduisent à admettre deux volontés et « qu'admettre deux volontés, c'csl admet Ire la possibilité d'un conflit entre elles n L Apres avoir hésité, car il connaissait mal, sans doute, les données de la controverse, Maxime se déclara résolument contre l'Ecthèse et pour les deux volontés. Pyrrhus dut lui en garder une solide rancune ; mais, en juillet 645. chassé de son siège par l'émeute qui avait fait Constant II empereur, force lui fut de sc réfugier en Afrique et de chercher appui auprès du gouverneur byzantin de la province. Or ce gouverneur, à l'unisson de ses administrés, se posait en adversaire de l'Ecthèse. Aussi Pyrrhus, sentant la nécessité d'une conversion publique, organisa-t-il une discussion avec Maxime, à l'issue de laquelle il rendit les armes et. déclara croire fermement aux deux volontés du Christ.

Maxime fut-il dupe ? C'est probable. Mais l'affaire, qui du reste passait pour un beau succès de l'orthodoxie, l'avait mis au premier plan. Dès lors, soit en Afrique où il provoqua plusieurs conciles, soit à Rome où il apparaît fixé vers la lin de 646, il devint lame de la résistance au monothélisme et, par conséquent, à l'empereur Constant IL C'est pourquoi, le 17 juin 653, en même temps que le pape saint Martin Ier, il fut arrêté et conduit sous bonne escorte à Constantinople. Il ne semble pas qu'il ait partagé le sort du pape, victime, au tribunal comme dans sa prison, de traitements abominables. On tenta plutôt d'obtenir son adhésion à la foi grecque et au *Type,* nouvel édit de Constant II, qui précisait simplement l'Ecthèse en ajoutant, à l'adresse des contrevenants, des sanctions pénales. Maxime tint bon. On l'exila

1. L. Duchesne, *I.'Église au VI- siècle,* Paris. 1925, p. 110.

à Byzias. Bientôt il y reçut la visite d'un certain Théodore, évêque de Césarée en Bithynie, qui tenta de le fléchir par la douceur : on voulait, semble-t-il, faire de lui une manière d'ambassadeur entre l'empereur et le pape Eugène, successeur de saint Martin. Ayant accepté en principe, Maxime revint à Rhegium, près de la capitale, où on lui demanda, avant de lui confier sa mission, d'accepter le *Type* et la Communion du patriarche grec. Il refusa. Injurié, battu par les fonctionnaires impériaux eux-mêmes, dont il venait de décliner les propositions, il se vit de nouveau exiler à Perbéra, en Thrace, le 14 septembre 655. Six ans plus tard, on le ramenait à Constantinople pour un nouvel interrogatoire, à l'issue duquel, avec deux de ses amis et disciples, Anastase le moine et Anastase l'apocrisiaire, on l'expédia vers le Caucase, le pays des exils définitifs. Eut-il, sur l'ordre même de l'empereur, la langue et la main droite coupées ? Bien que la lettre d'Anastase l'apocrisiaire, qui raconte scs derniers jours, n'en parle pas, il paraît, bien*que l'ordre fut donné et sans doute exécuté '. En tout cas Maxime, âgé de plus de quatre-vingts ans, ne survécut guère au voyage : le 13 août 6G2, il mourait à la forteresse de Schemaris, où on l'avait interné.

Les œuvres attribuées à Maxime ont été publiées, en deux volumes, par le dominicain François Coinbefis (Paris, chez André Cramoisy, 1675). Lé texte, sérieusement établi après collation des bons manuscrits, s'accompagne de notes où les précédents éditeurs sont plutôt malmenés et d'une traduction latine qui ne semble pas toujours très heureusèf Texte et traduction reproduits par Mignc, aux tomes 90 et 91 de la Patrologic grecque.

1. Dkviusksk, art. cltô, p. -10, note 1.

Cependant, les commentaires de Maxime sur les œuvres du Pseudo-Denys figurent en appendice à celles-ci, au tome 4 de la même collection. Nous y renvoyons par l'abréviat ion M. G. Les *Centuries sur la Charité* occupent, au tome 90, les colonnes 959 à 1080. Aucun doute n'a jamais été soulevé sur leur authenticité. Par ailleurs, les leçons de Combefis ne soulèvent de pas difficultés graves. Nous avons pu nous contenter de suivre son texte, en attendant l'édition critique.

L'ensemble de la doctrine de. Maxime n'a fait jusqu'à présent l'objet que d'une seule élude, philosophique et systématique, de Hans Urs von Balthasar : *Kosmische Liturgie, Maximus der Bekenner, Ilohe und Krise des gricchischen Wellbildes,* Fribourg-en-Brisgau, 1941. Le livre de Straubinger, déjà ancien, intéresse surtout l'histoire des controverses christologiques *(Die Christologie des hl. Maximus Konfessor,* Bonn, 1906). Sur l'attribution de certaines de ses œuvres, cl leur chronologie, un autre volume de von Balthasar est venu ajouter de nouvelles et importantes données à celles rassemblées par V. Grume! dans le *Dictionnaire de Théologie catholique,* article *Maxime le Confesseur* *. Sur sa spiritualité, il n'a été publié encore que des études de détail. Citons, comme plus importante, celle de M. Th. Dîsdicr : *Les fondements dogmatiques de la spiritualité de saint Maxime le Confesseur,* Échos d'Orient. 1930, pp. 296-313. Mais le travail

I. *Die · Gnostischen Centurien · des Maximus Confessor,* l'ribourg-cn-Brisgau, 1941. — Deux études anciennes, à peu près introuvables, traitent de la doctrine de la déincation chez saint Maximo : If. Weser, .S'. *Maximi Confessoris praecepta de incarnatione Dei et delficatione hominis exponuntur et examinantur* (Berlin, 18C9) ; A. Preuss, *Ad Maximi Confessoris de Deo horninixque delficatione doctrinam adnolalionum pars 1* (1891). – M·· Lor-Borodîne, *La doctrine de la déification dans ΓÉglise grecque jusqu'au XI· siècle. Revue de ΓHistoire des Religions,* 1932-1933, utilise beaucoup les Cen-*lurics sur la Charité.*

qui intéresse le plus nos *Centuries sur la Charité,* et qui a vraiment engagé dans une voie nouvelle les historiens de Maxime cl même de la spiritualité orientale, reste celui de Marcel Viller : .4tw jwircc.s- *de la spiritualité de saint Maxime : les œuvres d'Evagre le Politique l.*

Le milieu.

Quand, vers (514, Maxime décida de se faire moine, plus d'un monastère sans doute, sur les deux rives du Bosphore, eût ouvert toutes grandes ses portes au premier secrétaire de l'empereur. Parmi les soixante-dix et quelques de la seule Constantinople, beaucoup se recommandaient à son choix par divers titres : Saint-Dalmate, Ruiî- ; niancs, vieux de deux siècles et demi ; Saint-Tryphon, I belle enceinte neuve dressée par Justin 11 à mi-pente entre Sainte-Sophie et la Corne d'Or : Saint-Jean-Bap- t tiste du Stoudion surtout, immense cité de plus de mille moines 2. En face, sur la cote asiatique, c'était l'Irenaeon, ' fondation des fameux Acémètcs, ces moines sans sommeil dont les groupes se succédaient au chœur jour et nuit, pour que jamais parmi eux la louange de Dieu ne fût · interrompue. De tels noms évoquaient une histoire, des

1. *Revue d'Ascttiquc et de Mystique,* 1030. pp. 153-181, 230-268, 331-336. Nous uvons largement utilisé cette étude, pour les notes explicatives. Quant â notre traduction, elle doit beaucoup aux suggestions et rcctiflciitions du R. P. Viller hn-méme.

2. Ma n s i, *Sacrorum Conciliorum... collectio,* t. VII i, cot. 1007 Jqq. donne la liste des ureliimaiidritcs et hlgoumènes de Constantinople, signataires d'une supplique demandnnl lu condamnation des iiinnopliysltes, en 536. Lu liste comprend soixante huit noms et ne mentionne pas sept des monastères construits par Justinien. Ce qu nous oblige à en compter au moins soixuntc-qulnze. plus ceux que firent construire les successeurs de cet empereur. Voir Ma iu s , *Les moines de Constantinople* (Pnris, 1897) et la critique de Pa RC.o îRR, *Revue des Questions historiques,* t. 65 (1X99), pp. 67-113.

traditions, des suints. Si Maxime était passé par là, nous le saurions sans doute. Mais si nous ignorons presque tout du lieu de sa retraite – Chrysopolis (Scutari . puis peut-être Cyzique — n'est-ce pas que, pour mieux échapper à ses anciennes relations, les hauts fonctionnaires et courtisans d'Héradius, il choisit justement, cl de l'autre côté des Détroits, un monastère sans gloire ? Pour nos *Centuries,* d'ailleurs, la question est sans intérêt : ce qui importe, c'est de savoir au juste dans quel milieu spirituel, si l'on peut dire, il se trouva dès lors transplanté.

Ce milieu, on pourrait être tenté de l'imaginer d'apres les tableaux si vivants de *VHistoire Lausiaque* et des *Vitae Patrum.* El de fait, à cette époque, on conservait toujours à Constantinople meme le souvenir des vieux lutteurs hors Concours qui, vers 350, étaient venus de Palestine et de Syrie introduire dans la capitale les mœurs du désert. Jeûneurs, pénitents chargés de chaînes énormes, reclus murés dans leur cellule, sans laisser plus qu'une étroite ouverture pour l'aération et le ravitaillement indispensables... En 460 encore, les navigateurs de la mer de Marmara pouvaient admirer de loin la colonne où, pour échapper à une vénération indiscrète, saint Daniel le Stylile s'était retranché. Mais, depuis longtemps, ces exploits singuliers n'avaient plus cours. Aux vc et vie siècles, les institutions et, avec elles, la mentalité monastique s'étaient profondément transformées. Λ un âge de floraison puissante et un peu désordonnée, où la fuite loin du monde se précipitait à de prodigieux records de silence, de pénitence et de pauvreté, avait succédé un âge de maturation calme, où le mouvement bien « lancé », conscient de lui-même, s'était organisé p'our durer. Parallèlement,, d'une sorte de pragmatisme ascétique, les esprits s étaient orientés vers des préoccupations plus théo-

riques. De cette double évolution, marquons rapidement quelques étapes.

On sait que. depuis longtemps, depuis saint Basile surtout, l'institution cénobitique gagnait de jour en jour sur l'ancienne formule du moine ermite. Dès lors que leur nombre s'était accru, les ermites du désert avaient été contraints de se grouper. De ces « assemblées de solitaires », comme on les a appelées non sans humour, le type le mieux organisé sans doute était le monastère kelliote, analogue à nos chartreuses, où l'on vivait en cellules (ζελλαὶ) complètement séparées, pour ne se réunir que le samedi et le dimanche à l'église commune, la laure. On y pratiquait avant tout la pénitence et l'oraison, mais le travail nécessaire s'y ajoutant provoquait un irrésistible glissement vers la vie commune. Aussi les communautés de moines travailleurs et hospitaliers se multipliaient-elles au détriment des autres, surtout, comme on peut le supposer, au voisinage des grands centres. C'est pourquoi les réformes de Justinien, entre 530 et 560, bien loin d'introduire un changement brutal, ne firent que précipiter le déclin de l'institution érémitique *. Seuls les moines vagabonds furent — et pour cause— l'objet d'une mesure radicale : obligés de choisir entre la clôture du couvent et l'enrôlement forcé dans l'armée. Rien pour les Kelliotes ; les cénobites seuls étaient officiellement reconnus, seuls favorisés, seuls réglementés aussi, et minutieusement. L'évêque, promu chef supreme des monastères de son diocèse, décida seul désormais des fondations nouvelles. A l'intérieur de la clôture, un higoumène élu par les moines devint maître absolu et responsable de l'ordre devant les visiteurs épiscopaux. Les candidats

I. Diehl, *Justinien el la civilisation byzantine,* 1901, pp. 490-531.

furent obligés à un noviciat de trois ans. Bien plus, l’obligation stricte de la vie commune ramenait les pratiques ascétiques de chacun à la mesure d’une sage uniformité, soumises au *lypikon,* le règlement particulier du couvent. Les austérités impressionnantes, parfois bizarres, qui aux débuts du monachisme n’étaient qu’une des multiples expressions des on exubérante-vitalité, n’avaient plus leur raison d’être. Elles ne subsistèrent plus qu’à l’état de vestiges plutôt rares, au fond des cloîtres, dans le secret. Maxime novice pouvait admirer encore, par exemple, des anachorètes d’un nouveau genre faisant, dans leur cellule, une cure plus ou moins prolongée de solitude, des hésychastes, contemplatifs dont plus rien ne troublait le silence et la paix. Mais ces anomalies n’étaient permises qu’à des vieillards longtemps éprouvés ou à des sujets d’une sainteté exceptionnelle. L’ensemble de la communauté continuait pendant ce temps de mener fidèlement, au jour le jour, l’existence régulière, un peu monotone, mais « angélique »et « agréable à Dieu »[1]. Jeûnes, veilles, chant des psaumes, oraison, travail des mains et de l’esprit, hospitalité, œuvres de bienfaisance à l’entour du monastère, ces mots souvent répétés dans nos *Centuries* et bien pâles dans leur généralité expriment pourtant toute l’occupation des moines de Constantinople au vne siècle, le pain quotidien de leur vie intérieure : « Ma nourriture, c’est de faire la volonté de mon Père. » Ainsi l’idéal du moine, qui a toujours été et demeure l’imitation parfaite du Christ et la conformité avec l'évangile apparaît, dans la formule cénobitiquc, sous des traits plus intérieurs et plus sociaux. L’amour du prochain, l’esprit de prière qui confère aux actions les plus banales un

1. Maxime, Centuries sur *la charité,* J, 42.

prix surnaturel, tiennent dans leurs préoccupations pratiques une place importante, la place centrale peut-être.

La transformation des institutions allait de pair avec une profonde évolution intellectuelle. L'idéal tendant, à se ' fixer en formules pratiques, on devait naturellement, s'occuper de le « penser ». Autrefois, la question sans cesse répétée du novice au vieil ermite son maître réclamait une recette de salut : « Dis-moi, d'un mot. comment me sauver. » Et. dans les controverses qui parfois opposaient un groupe de monastères à un autre, la discussion gardait d'ordinaire ce caractère empirique. Ainsi, au temps où les taures de Mésopotamie se débarrassaient sur la Syrie et la Palestine des premiers « Euchites », illuminés plus ou moins hérétiques qui pour prier sans cesse et vivre à la perfection l'imprévoyance évangélique condamnaient le. travail des mains, beaucoup de moines, séduits par leur idéal de pauvreté et de mysticisme, s'étaient crus obligés en conscience de choisir entre le t issage et la méditation de ΓÉcriture. Donner tout son temps à la prière, on bien en réserver une partie pour le travail : impossible d'échapper au dilemme ; et comme la prière de soi « vaut mieux », est « plus noble » que le travail, la thèse euchite l'emportait. Mais lorsque le nouvel orant venait frapper à la porte d'un de ces vieux couvents, forteresse de la tradition, on le conduisait à une cellule où personne ne lui apportait son repas [1]. « Qui veut manger doit travailler. » « Les euchites prétendent ne jamais interrompre leur prière : ils doivent donc se priver de sommeil et de nourriture, car, mangeant et dormant, ils ne prient pas.» Parfois l'argument s'élevait à des remarques psychologiques assez lines : « Gardons-nous, écrivait saint Nil le Sinaïlc, sous

1. *Verba Seniorum auctore probabili Ruflitio,* 55. M. G. 77, 768.

prétexte de nous occuper sans cesse au divin, d'ouvrir la porte de la paresse à des gens chez qui l'application continuelle à la prière n'est qu'un camouflage de la peur du travail : jeunes gens, homines encore tout gonflés de forces physiques, ils ont besoin de travaux nombreux cl pénibles pour dompter cette puissance. Supprimer la règle du travail, c'est réveiller leurs passions et leur lâcher la bride, c'est fournir à leurs pensées tout loisir pour s'occuper de leur propre matière, jusqu'il ce que leur prétendue prière, qui n'en est pas une, comme je l'ai montré, s'évanouisse sans laisser de trace n Ou bien on citait l'exemple décisif des cénobites égyptiens, si experts à unir travail et prière qu'ils confectionnaient leurs nattes tout en chantant l'office de nuit 1. Ces traits, fixés en apophtegmes, étaient encore souvent cités à l'époque de Maxime, non plus comme arguments, mais comme expression concrète d'une thèse que personne ne contestait plus. Même chez les Acémèles, dont, le fondateur Alexandre avait pourtant, mené contre saint Nil et le travail manuel une campagne vigoureuse, un vivant équilibre s'était établi : ni l'étude, ni le travail des mains « pour n'être à charge à personne et faire l'aumône » 3, ne nuisaient à la *laus perennis.* La règle, du reste, fixant à chaque occupation son temps, dirimait le débat. Mais à la place de ces questions pratiques, le problème d'une *Doctrine spirituelle* tourmentait obscurément les esprits.

Aussi bien, depuis longtemps les voies étaient préparées. Indirectement d'abord, par le développement des études théologiques. Vers 600-650, les moines n'étaient plus, dans

1. De *voluntaria paupertate,* 21. M. G. 79, 997.
2. Cassies, *De Coenobiorum institutione,* lit, 2. — *Régula Pakhomil,* 5-7. M. L. 23, 65.
3. Maxime, *Centuries sur ta charité,* II, 57.

l'ensemble, les « paysans grossiers » dont l'ignorance scandalisait l'abbé Evagre [1] et Justinien l'apprit à ses dépens, lorsque ses édits doctrinaux soulevèrent tour à tour les Acémètes de Constantinople au nom des deux natures du Christ et les origénistes des rives de la Mer Morte au nom de la réparation universelle des âmes à la fin des temps. L'histoire du cinquième concile œcuménique (553) nous laisse entrevoir au fond des couvents un monde d'anxiétés orthodoxes ou hérétiques. On commente avec passion l'affaire des Trois Chapitres ; des intrigues se nouent ; de brusques remous d'opinion jettent les higoumènes dans une perplexité douloureuse. Sans doute, les séditieux ne sont parfois, surtout en Palestine, que des fanatiques ignorants et impossibles à convaincre. Mais ce n'est pas toujours le cas et les meneurs, eux du moins, savent à quoi s'en tenir.

Le théologien moine n'est pas toujours un théologien sûr : c'est dans les monastères que l'hérésie monophysite trouve ses pires propagateurs. Mais, sûr ou non, il passe pour compétent et on l'écoute. L'empereur et ses fonctionnaires, certains évêques trop peu instruits ou trop occupés d'affaires administratives pour se risquer seuls dans les dossiers des querelles théologiques, prennent volontiers des moines pour conseillers doctrinaux. Maxime lui-même jouera un rôle décisif en Afrique et en cour de Rome, contre le monothélisme. En tout cas l'historien de la théologie peut se déclarer satisfait, pour cette époque, de la nombreuse population des monastères. À tout prendre, elle a plus fait pour l'orthodoxie que contre elle. Ses savants ont pu paraître dangereux ; ils l'ont été de fait ici ou là. Mais n'est-ce pas le sort de tous ceux qui

1. *Verba seniorum auctore probabili Pelaijio,* X, 5. M. I.. 73, 912.

combattent à l'avant-garde ? lit si l'on voulait trouver réunies dans une figure historique les principales caractéristiques de leur influence, ne pourrait-on pas dire qu'un Léonce de Byzance, philosophe rationalisant, scolastique avant la lettre, toujours dangereusement engage dans les discussions nestoriennes et. monophysites dont il se tire à son honneur, nous offre un remarquable type de moine théologien du vie siècle ?

Mais le développement doctrinal, si évident, ne doit pas nous faire oublier le développement parallèle de la spiritualité. La lin du vc siècle, le début du vic, c'est l'époque où les grands courants se dessinent x. Le Pseudo-Denys, Diadoque de Photicé, saint Barsanuphe : trois noms, pris un peu au hasard, trois doctrines spirituelles. Le premier, dans son aspiration vers la connaissance de Dieu, mène l'âme, par une série de purifications passives, jusqu'à l'extase, où le transport de l'amour arrache l'esprit à lui-même et le jette en pleine obscurité divine. Diadoque, selon Irénée Haushcrr, nous introduit « dans la mystique du surnaturel conscient », dans laquelle l'âme purifiée fait, par une sorte de sentiment intime, l'expérience de la grâce présente en elle 2. Barsanuphe enfin, contemplatif et mystique lui-même, mais toujours craignant Гillusion, ramène ses disciples, avec toute Гobstination d'un tempérament autoritaire, à un idéal de coníplète abnégation dans l'obéissance : le retranchement de la volonté propre, annonçant déjà le « martyre de la soumission » que prêchera saint Théodore Studite. Sans doute, ni Barsanuphe ni même Diadoque ne présentent leur pensée avec la

1. Voir I. Hausherr. *Les grands courants de la spiritualité orientale (Orientalia Christiana periodica.* 1035, I, pp. 114-138), etude oil les oppositions entre les auteurs et écoles sont fortement accusées.
2. Hausheuu, art. cité, p. 127.

rigueur théorique de Denys. Mais ils se font une « idée » précise, réfléchie et assez systématique, du but de la vie spirit uelle. Cela suffit pour que des lecteurs un peu cultivés — et beaucoup de moines le sont — se posent immédiatement la question « doctrine ». Les formes diverses d’un même idéal s’expriment en thèses aux contours nets. Pour qu’on passe à la discussion scolaire, il suffira de trouver une construction un peu complète, d’allure technique, faite de notions claires et d’un jargon précis.

Or, cette construction existe depuis longtemps dans la tradition monastique. Dès la fin du iv° siècle, Evagre le Politique a jeté en plein courant sa synthèse, dont. W. Roussel nous a révélé, il y a une vingtaine d'années, l’ordonnance remarquable [1]. Sans doute les condamnations portées contre Origène son maître, en 553 surtout, ont. fait qu’olficiellement le nom d’Evagre a disparu de la tradition monastique, mais l’hist >rien attentif et averti n’a pas grand peine à retrouver partout sa trace. Même saint Barsanuphe, après l’avoir catégoriquement mis à l'index, finit par concéder à l’un de ses novices la lecture d’Evagre, à condition de ne choisir que ce qui profite à l’âme et. de laisser de côté la question brûlante de la « gnose »[2]. Quant, à son disciple saint Dorothée, il « montre, par la façon dont il le cite, que la doctrine d’Evagre est pour lui traditionnelle»[3]. S'il n'adopte pas cette doctrine, il la connaît et reste obsédé par ses formules nettes et son organisation puissante. Autre fait significatif, noté par I. Ilausherr : l’œuvre spirituelle du

1. *Evaorioxxltidien,* Tubingen, 1923.

2. M. G. 86, 892'898. La curiosité ot l’insistance du disciple sont fort piquantes et Instructives : . Mais comment sc fnlt-il que tels et tels de nos Pères approuvent ces écrits, et des Pères que nous regardons comme de bons moines ? ·

3. M. Vuxer, *art. cité,* p. 2GG.

syrien Philoxène, évêque monophysile de Mabboug el mort en 523, apparaît, coupée en deux par un brusque tournant de pensée : « Ses *Discours sur la manière d'arriver à Γamour spirituel d'où naît la perfection,* (fui veulent cependant être un traité systématique, ignorent, encore la tendance explicite à la contemplation comme but de la vie spirituelle. Quelque vingt ans plus tard, le même docteur aura adopté dans ses grandes lignes la doctrine d'Evagre ». Bien plus : alors que chez les Gréés l'œuvre mystique d'Evagre — *Centuries, Gnostique, Lettres* ı enveloppée sans doute dans la condamnation de l'origénisine au deuxième concile de Constantinople, a cessé d'être lue au grand jour et, non rééditée, s'est, perdue, les Syriens l'ont adoptée, traduite et conservée pour la postérité. Et c'est ainsi que dans tout le monde monastique d'Orient, au vie siècle, l'influence d'Evagre semble avoir pénétré.

Ces notes d'histoire n'ont qu'un but : permettre au lecteur d'imaginer avec quelque exactitude le milieu qui a produit et. recueilli nos *Centuries sur la Charité.* Milieu monastique, et donc un peu fermé, avec ses traditions, ses habitudes, son langage souvent inintelligible au profane. Milieu vivant cependant, el dont l'influence reste prépondérante sur le développement, non seulement de la théologie et de la spiritualité chrétienne, mais des institutions et de la civilisation r.ième. Sans doute, l'âge est passé où le rude effort des Pères du désert jetait, à la face d'une société chrétienne trop raffinée, une nouvelle et paradoxale affirmation de l'idéal évangélique : heureux les simples, heureux les pauvres! Au cours des v® et vie siècles, le monachisme a peut-être perdu un peu de sa spontanéité puissante. Au lieu de renier brutalement, le monde, il tend à s'en rapprocher, pour le pénétrer et le

transformer. A l'ermite a succédé le cénobite. A côté du travail manuel, peut-être avant lui parfois, l’étude a repris sa place. La vie s’est uniformisée sous une administration plus rigide. Après la simple pratique, la réflexion apparaît. L’attention se concentre sur cette expérience indicible que le moine trouve, dans sa solitude. Comme toujours, chacun voit, à sa façon, partiellement, le but unique de la vie spirituelle : mais maintenant, parce qu’on en prend conscience, on tend à mettre en formules, puis à ériger en loi sa propre représentation. Evagre d’abord, puis, beaucoup plus discrètement, le Pseudo-Denys, aident à la constitution d’une théorie... Libre à qui voudra de préférer les moines de *VHistoire Lausiaque.* Rappelons-nous seulement que ceux de Constantinople au vu® siècle gardaient un rayonnement assez vif pour qu’en pleine jeunesse, jouissant d'une situation unique, à l’heure même où sous l’impulsion d’Héraclius l’empire commençait un splendide redressement politique et militaire, Maxime ait tout quitté pour venir leur demander, dit-il, quelque chose d’incomparablement plus beau[1].

La date.

Si les *Centuries sur la Charité* ont vu le jour dans un monastère byzantin, elles seraient un des premiers ouvrages de saint Maxime. Au printemps de 626, en effet, l’armée perse de Schahrbaraz arrivait sur les détroits et, replié sur l’Afrique avec une partie de sa communauté, il ne devait revenir à Constantinople que vingt-sept ans

1. *Lettre* 12, à Jean le Cubicuiairc, M. G. 91, 505.

plus tard, escorté par les gendarmes de l'empereur, pour être aussitôt exilé en Thrace. Il faudrait donc que les *Centuries* aieut été écrites entre 618 — quelques années au moins après l'entrée au noviciat — et 625. Elles seraient l'œuvre d'un débutant, déjà en vue. puisqu'elles lui ont été demandées par un de scs confrères, mais débutant quand même.

Cette hypothèse cadrerait fort bien avec les indications récemment fournies par II. von Balthasar sur la chronologie des œuvres de Maxime [1]. Et d'abord, le combat contre le monophysisme, puis le monothélisme, qui commence pour lui dès sa rencontre avec Sophrone (632) et, à partir de l'union d'Alexandrie (633), domine son existence, n'a laissé aucune trace dans les *Centuries sur la Charité.* Sans doute, cela seul ne suffirait pas à prouver qu'elles lui sont antérieures : dans un ouvrage de spiritualité, traitant de l'amour et de la connaissance de Dieu, Maxime a fort bic.. pu omettre toute allusion aux controverses théologiques en cours, pour la seule raison que cela n'avait rien à voir avec son sujet. Mais voici plus grave : les années 632-634 marquent un tournant dans l'œuvre de Maxime, non seulement parce qu'il rencontre alors l'hérésie dont la Providence l'a destiné à être l'adversaire, mais parce que sa pensée même, en son développement intime, subit, au contact d'Origènc, une crise décisive [2]. Or. dans nos *Centuries,* l'influence d'Origène est très peu marquée. La théologie du Logos n'apparaît pas ; la grande histoire de l'image divine imprimée dans l'humanité à la création, déformée par le péché, restaurée par la vie active et contemplative, ne joue presque aucun rôle; le

1. If. von Balthasar, *Die ‹ Gnostischen Centurien ·...,* pp. 149-156 ; *Kosmische Liturgie,* pp. 41-43.

2. Id., *Die. · Gnostisehen Cc-turfai ·, passim,* surtout pp. 146-149,

Christ avec sa volonté humaine entièrement subordonnée à sa volonté divine n'y est nulle part, donné comme la cause et le modèle de la sainteté humaine. Bref, les « fondements dogmatiques » de la spiritualité maximienne n'y semblent pas fermement posés *. Tout nous invite donc à dater J'œuvre d'avant 632 et il semble même que nous puissions préciser davantage. En effet, la seconde partie des *Ambigua,* celle qui est adressée à Jean de Gyzique, se place selon toute vraisemblance vers 630, et peu avant les *Questions à Thalassios.* Or, entre les *Centuries sur la charité* cl ces deux derniers ouvrages, une comparaison même rapide indique un net progrès doctrinal. Sans doute, l'auteur des *Centuries* connaît déjà bien Evagre, Denys, Grégoire de Nazianze ; il a même pratiqué un peu Origène. Mais il ne dit mot de 'a connaissance de Dieu par négation. Sa théorie de la prière supérieure, nous le verrons plus en détail, n'est guère au point : compromis curieux entre la «sortie de soi », l'efatosu dionysienne, et la « sortie <les êtres », *Vekdémia* d'Evagrc. Le vocabulaire meme indique que certaines distinctions, courantes dans les *Questions à Thalassios.* ne sont pas encore faites ou à peine ébauchées : image et ressemblance, par exemple. Jamais il n'est question de « sur-nature » ni de « connaispance expérimentale » (οία πεφàν γνώσι;) ni de « super-connaissance » (ἐζiγνωσ) ; très rarement de «surnaturel ». de « deification ». Le commentaire reviendra sur ces faits. Mais déjà leur convergence ne nous invite-t-elle pas à placer nos *Centuries* avant même l'invasion perse de 626, d'autant que tout en elles semble évoquer le calme du

I. M. Th. Disuier, Les *fondements dogmatiques de la spiritualité de saint Maxime le Confesseur,* Échos d'Orient, 1930, étudie l'ensemble de l'œuvre sans sc préoccuper de la chronologie ni même de l'iiuthrntlcité des ouvrages, les Hymnes par exemple.

monastère, et non les aventures d'une existence de réfugié ?

On trouvera peut-être que ces arguments ne sont pas décisifs. Des critiques aussi autorisés que le R. P. Disdier et Mme Lot-Borodine ont signalé dans les *Capita de Caritate* une possession de la langue et du sujet qui ne saurait, être le fait d'un débutant. Et il faut bien avouer qu'auprès des *Ambigua* ou de la *Mystagogie* leur lecture es· ^in vrai repos. Cette clarté — relative du reste s'expliquerait par un progrès, sinon de la doctrine, du moins de l'éxpériencç mystique. On dirait qu'après avoir longtemps persisté à appliquer la réflexion philosophique au inonde de la grâce et. cherché, même au prix d'une obscurité laborieuse, à décrire les deux façons dont Dieu naît en nous, ou à établir en rigueur les trois degrés de l'union divine : craignants, progressants et parfaits,.l'auteur s'est enfin aperçu que tout cela compte peu en face de la réalité. Qu'importe la technique d'Evagre on celle de Denys, puisque toutes deux expriment mal la même expérience ? Alors Maxime, ayant perdu goût aux curiosités du style, au miroitement multiple des formules, ne songe plus qu'à l'unique nécessaire de l'amour. Le' vocabulaire sc simplifie, la pensée aussi. Le technicien s'étonne de ne plus trouver les traits compliqués d'autrefois. Mais à regarder de plus près, il découvrira à leur place un profond témoignage humain beaucoup plus précieux. Telle page des *Ambigua* évoquait mieux le théologien philosophe et sa perspicacité : mais les .meilleures sentences des *Centuries* montrent un saint qui a vécu, souffert et goûté Dieu. Les pages admirables sur l'amour des ennemis, les allusions à l'épreuve de la calomnie et de l'abandon des amis feraient songer au vieil exilé, vaincu apparemment par ses adversaires, diffamé dans un procès politique et qui

bientôt, la main et la langue coupées, suivrait encore ses bourreaux sur la route du Caucase, pour rendre jusqu'au bout témoignage à la charité [1].

Nos Centuries pourraient-elles donc se donner aussi bien pour une des premières œuvres de Maxime que pour la dernière ? En fait, la seconde thèse nous semble s'appuyer sur un argument trop difficile à manier pour emporter la conviction. Elle ne rend qu'imparfaitement compte de certains faits, comme de l'absence de traits origénistes. Elle pose enfin un double problème et sérieux : placer les *Capita de Caritate* tout à la fin de la carrière de Maxime, c'est, s'obliger à y transporter aussi le *Livre ascétique,* et même les *Quaestiones et dubia* avec le *Commentaire du Psaume* 59 qui s'en rapprochent par maints traits curieux, mais qui. ne révélant, pas la même maîtrise, ne semblent pas devoir se situer au delà de G30. Comment, du reste, supposer qu'un florilège tel que nos *Centuries* ait pu être compose ailleurs que dans le calme et avec le secours d'une bibliothèque ? Or, Maxime prisonnier à Perbéra ou exilé en Thrace, semble avoir vécu dans un extrême dénuement... Eu l'absence de tout indice plus probant, résignons-nous donc à faire des *Centuries sur la Charité* un de ses premiers ouvrages, quitte à soulever quelques dobtes, ici ou là, sur la maîtrise dont il ferait preuve en mêlant les techniques d'Evagre et de Denys. Et d'ailleurs, si maîtrise il y a, serait-ce si étrange chez un homme de quarante ans au moins, cultivé, riche déjà des mérites de douze années peut-être de fervente vie monastique, tel qu'était Maxime aux environs de 625 ?

1. *Centuries sur la charité.* 1, 62, 71 ; IV, 88, 89.

L ouvrage.

Les quelques phrases invertébrées et confuses jetées par Maxime en guise de prologue aux *Centuries* ne semblent pas d'abord devoir apporter plus de renseignements aux historiens que de jouissances aux hellénistes. Elles montrent que l'ouvrage a été composé, avec le *Livre Ascétique,* pour un certain Elpidios, moine par ailleurs inconnu, et sans doute sur son ordre ou sa demande. Le reste ne serait qu'une exhortation banale à lire « avec bonne volonté cl sans chercher autre chose que le profit spirituel ». Pourtant, un examen plus attentif conduit vite à se poser un certain nombre de questions.

Et d'abord, sur le genre littéraire. Il s'agit, nous dit-on, d'un recueil de *Kephalaia* (en latin *capita,* chapitres ; traduisons : sentences, ou mieux : notes), groupes par cent, ce qui nous situe en pleine littérature « gnomique » ou « apophtegmatique ». Faut-il donc aller chercher à ces a notes » des ancêtres profanes jusque dans l'élégie sentencieuse de Phocylide ou les anecdotes romaines ou Spartiates recueillies par Plutarque ? Faut-il la rattacher à la prédication des moralistes populaires qui pullulaient déjà au temps de saint Paul dans les thermes romains et dont les procédés, depuis la maxime brève jusqu'aux « diatribes » interminables et confuses, nous sont encore bien mal connus [1] ? Toujours est-il que la *sentence,* abstraite, théorique, brièvement formulée en mots tcch-

1. Les genres gnomique et npophtegmatlquc, sous leur double forme, écrite et orale, n'ont pus encore fait l'objet, à notre connaissance, d'une étude cr *pro/exso.* Il n'existc pas non plus, croyons-nous, d'histoire complète de la philosophie populaire dans l'antiquité, ni du genre littéraire qu'elle a parfois utilisé : la diatribe.

niques qui se groupent et regroupent de mille manières comme des signes algébriques – et *['apophtegme* — plus développé, rapportant un mot célèbre ou un épisode significatif— firent fortune parmi les Pères du désert. Leur allure hermétique en faisait le bien réservé de ces milieux si jalousement séparés du monde. Leur brièveté convenait à merveille à des silencieux qui connaissaient le prix des mots. Elle était nécessaire, chez les premiers ermites ou kelliotes, qui, ne sachant/ôien souvent ni lire ni écrire, ne pouvaient constituer que dans leur mémoire la tradition ascétique en formation. C'est donc tout naturellement qu'on se mit à condenser en formules, tantôt une anecdote traditionnelle, tantôt une notation psychologique, tantôt une loi de la vie spirituelle, tantôt même une explication de tel passage obscur de l'Écriture. Poor transformer cet enseignement en recueils écrits, il suffisait, dans un monastère, d'un scribe de bonne volonté. Bientôt même, la tradition orale ne suffisant plus, tel moine plus savant se fera auteur spirituel et pour exprimer sa pensée ne trouvera rien de mieux que ce genre ayant déjà fait ses preuves. Et. c'est ainsi que vers 380, dans le désert de Scété et sous la plume d'Evagre le Politique lui-même, nous voyons apparaître les premières Centuries L

Les Centuries, écrit I. Hausherr 1, se distinguent des autres recueils gnoiniqnes, «l'abord en ce qu'elles sont « l'œuvre d'un auteur donné, et non pas des compilations de provenance diverse... ensuite, par le nombre cent. Le choix de ce nombre peut avoir plusieurs raisons : la préoccupation de prévenir les interpolations (d'autres moyens ont été employés pour cela...) mais surtout la mystique

1. Evacrk, *Capita Practlca,* dispersés dans M. G. -lu. *Capita prvynostica* (<500 · problèmes · Rnogtiques).
2. *Dictionnaire de Spiritualité,* article *Centuries.*

des nombres. « Cent est un nombre sacré, se rattachant à Dieu par la monade », avait écrit Origène, parce que les dizaines et les centaines ont une commune raison d'analogie avec les unités correspondantes : principe que le premier auteur des Centuries, Evagre le Ponlique, a retenu » '. A vrai dire, toute cette littérature n'étant encore que fort mal inventoriée, nous ne pouvons guère fixer les lois du genre. Les divers *Kephalaìui* ne se laissent pas facilement classer en quelques grands types; leur structure ne se ramène pas à des procédés analogues à ceux que Jules Lemaître décrivait avec esprit chez les auteurs de maximes : pensée algébrique, pensée antithétique, pensée paradoxale, pensée-définition. etc... De la concision gnotnique au développement, anecdotique, en passant par la notation exégétique et la comparaison imagée, nous trouvons un peu de tout. Dans l'état actuel de la science, l'étude de telle centurie profite plus à la connaissance du ge/itv *centurie* qu'elle n'y pourrait gagner elle-même.

Mais voici un nouveau problème : de l'aveu même de l'auteur, l'ouvrage n'est pas « un pur produit de sa penser » : il a parcouru les œuvres des Saint s Pères et recueilli des extraits « sur la Charité ». Ce serait donc un florilège ? Pas exactement, car les « notes », au lieu d'etre simplement copiées, sont souvent résumées, nous dit encore le Prologue, parfois même discrètement retouchées. Quels sont donc les « Saints Pères » si largement mis à contribution et comment ont-ils été utilisés ? Après les travaux du P. Villèr, la réponse ne fait plus dillieulté.

Maxime a pris soin de se référer çà et là à Grégoire de

1. Sur le nombre 100, ci. *Capita prvgnoSllÇa,* 11,39 et 10. Le *Traité de lu prière,* du même EyjiRrc l traduction et çommentnire de !. Uavsiieru dans *Revue d'Ascitique et de Mystique,* 1931). n*est pas une centurie, mais un recueil de 153 chapitres : le nombre des gros poissons capturés à la seconde pêche miraculeuse, racontée dims saint Jean, chapitre XXI.

Nazianze ; beaucoup plus souvent il transcrit Origènc, ou bien les vocables en « hyper » du Pscudo-Dcnys. Mais le « Saint Père » le plus largement pillé, Evagre, n'est pas une seule fois cité A Pourquoi Maxime s'esl-il gardé d'écrire cc nom ? Il est probable que, déjà suspect d'origénisme, il se souciait peu de donner prise à l'accusation en se réclamant d'un origénistc notoire. Quant à le soupçonner d'avoir voulu remettre en circulation, sous le manteau, un auteur condamné mais intéressant, ce serait faire à sa loyauté une vaine injure. Aurait-il prétendu sauver les richesses spirituelles de l'origénisme, en l'épurant ? C'est fort probable. « On ne retrouvera point chez lui, note M. Viller, la Ostopîa των χΐώνων qui avait trop de rapport avec les gnoscs hérélodoxes, ni la préexistence des âmes, ni la matérialisation des esprits après le péché, ni l'apocatastase ou restauration finale de toutes choses, mais on ne peut que lui savoir gré d'avoir ainsi fait un choix entre des pensées qui n'étaient pas toutes également recommandables... Il nous apparaît dès lors comme un érudit qui a recueilli partout ce qu'il donne comme ses idées propres : il a laissé de côté ce qui lui semblait erroné. Mais tout ce qu'il a adopté est orthodoxe A cette épuration, Evagre devra d'entrer de plain-pied dans la

1. Ailleurs, dans son commentaire de lu *Hiérarchie céleste* (M. G. -l, 74 D), Maxime nomme Evagre. mais pour le traiter d'impie. Dans son commentaire de la *Hiérarchie ecclésiastique* (Ibid. 74 A), il cite de lui doux sentences condamnées au second concile de Constantinople. Le florilège des *Loci communes,* qui le mentionne souvent, en l'excellente compagnie de Basile, Aristote. Chryxostomc, Démosthènc, ne semble pas de Maxime.

2. Article cité, p. 260. A vrai dite, H. vox Balthasafi *(Kosmischc Liturgie,* pp. 361-372) a voulu montrer que Maxime a tenu l'apocatastase, et précisément comme doctrine secréte. Son argumentation et les textes Invoqués semblent convaincants. D'autre part, maint passage des *Ambigua* et des *Questions* d *Thalassios* font penser, sinon à une chute de l'âme dans la matière, du moins h un asservissement de l'esprit à la matière, consécutif au péché d'Adam (cf. M. G. 90, 253, 604. 628 ; 91, 1112, 1156, 1307).

spiritualité byzantine. Quant à kl présence à ses côtés du Pseudo-Deiiÿs, elle s'expliquerait fort bien comme une sorte de parrainage. Estimant plus ancienne la doctrine de celui qu'il croyait être saint Denys l'Aréopagite, disciple de Paul, Maxime aurait cru la retrouver, développée et perfectionnée, dans l'algèbre d'Evagre et, tant bien que mal, il aurait amalgamé les deux systèmes...

Ainsi, la question des sources débouche dans une autre : celle du sens. Notre commentaire, en citant abondamment les passages d'Evagre et de Denys qui ont évidemment inspiré Maxime, permettra au lecteur de se faire une opinion. Notons des à présent que notre auteur, qui demeure par le fond de son tempérament intellectuel, et malgré la présence en son œuvre d'éléments aristotéliciens, un platonicien de pure race, construit sa pensée non par apports Successifs et juxtaposition, mais par fusion des matériaux. Il sera donc porté à traiter scs sources avec la plus parfaite désinvolture, et nous pouvons déjà penser que, si les références aux « Saints Pères » éclairent le sens de tel passage, on ne saurait *expliquer* les *Centuries* par le simple jeu de leurs influences combinées.

On peut se demander encore si l'ouvrage, florilège ou non, est distribué .selon un schéma clair et précis. Il ne semble pas. Parlant des Centuries en général, le P. Hausherr a remarqué : « L'obscurité voulue ne s'éclaire que pour le lecteur initié et qui a la patience de rétablir l'ordre logique, si tant est qu'il y en ait un » L Disons mieux : il n'y a pas d'ordre logique, si l'on entend par là un progrès en ligne droite, dans lequel les éléments de la pensée s'ajouteraient les uns aux autres comme les pierres d'une maison. Maxime a beau annoncer déjà la scolastique par

1. *Dictionnaire de Spiritualité,* article *Centuries.*

sa précision sèche, il ne connaît pas encore le secret de ces développements linéaires par addition d'idées claires et distinctes, si. chers aux rationalistes du xvn° siècle. Les lois de la composition demeurent pour lui celles qu'a connues l'antiquité. Une pensée fondamentale, dont l'analyse discursive n'a pas dissocié les éléments, sera reprise, indéfiniment, à la manière d'un thème musical, avec orchestrations variées. Ici, la note dominante est le combat spirituel; là, la purification en vue de la liberté intérieure; plus loin, il est question de la manière dont Dieu a créé Je monde... et la « charité » mystérieuse, partout présente tout entière comme une lumière et une chaleur diffuses, pénètre, unifie ces assemblages et ces répétitions. Là oit des groupes de sentences se distinguent nettement, le commentaire, en note, pourra leur assigner un litre. Mais ce découpage, généralisé, empêcherait, plutôt le lecteur de prendre contact avec la pensée de Maxime. Ce contact, en effet, réclame pour s'établir une lente pénétration. La méthode des gens pressés, cherchant à analyser les éléments de la pensée pour les regrouper ensuite, risque de conduire à d'irréparables contresens. Libre à qui voudra de recomposer des *Centuries* selon le plan d'un traité scolastique de la charité, mais cette refonte, croyons-nous, détruira l'unité de l'œuvre, ce qui fait son prix et son originalité. De plus, elle soulèvera sans doute, à propos des rapports de l'amour et de la connaissance par exemple, maint problème insoluble.

Aussi bien, nous sommes prévenus : le savant, le critique déjà « saturé de théorie » par ses lectures curieuses, et qui ne cherche pas uniquement le « profit spirituel » perdra son temps dans les Cent uries. Leurs *capita* sont faits pour cire appris par cœur et répétés, longuement. au rythme de la méditation qui procède non par succession

logique, mais par associations d’idées parfois assez lointaines. « Appliquez-vous de toutes vos forces à chacun d’eux, car tous ne sont, pas, je crois, clairs pour toqs. La plupart, exigent une longue réflexion, même si la lettre parait fort simple. Peut-être alors quelque sens caché (ignoré de l'auteur, sans doute ’) utile pour l’âme. se revélera-t-il. Mais ce sera par un pur don de Dieu »[1].

L’ouvrage s’éclairera donc, et sans grand labeur, pour le moine « intérieur » qui, au lieu de s’agiter dans les multipjps actes d’une réflexion tout humaine, se laisse imprégner par les termes de ces sentences, attendant humblement l’heure de grâce où, au contact d’une expérience intime, elles révéleront tout, à coup leur plénitude de sens caché. Paroles des « Pères ». paroles de Γ Église, elles sont, elles aussi, à leur manière, esprit et vie. Ces mots affreusement techniques parfois, cauchemar des traducteurs, importent peu. Pauvre instrument, sans plus, pour exprimer les divers aspects d’une meme réalité, simple et surhumaine : l’union de l’âme avec son Dieu. Parfois la puissance du mouvement intérieur fait éclater la gangue du langage, et la plénitude de l'expression jette d’emblée le lecteur face à face avec l’éternelle expérience des saints. Le cas n’est pas rare chez Maxime, mais souvent aussi un effort sera nécessaire pour retrouver sous le document historique le témoignage chrétien que les mots ne livrent pas d’eux-mêmes. Qu’on soit du moins assuré de la récompense. quand, les sentences ayant livré leur secret, l’âme y découvrira, et en mieux, ses aspirations les plus profondes : un peu comme l’artiste voyant soudain s’animer les traits du buste reconnaîtrait, embelli, le visage de ses vingt ans.

1. *Ctnturies sur la charM,* prologue.

La *technique.*

Origène avait doté la spiritualité chrétienne d’une armature intellectuelle. Ce fut le mérite d’Evagre de dégager, définir el fixer cette armature en des notions claires et un langage technique. Nous avons vu que, bien ou mal accueillie, cel*G technique s’imposa dans les’ milieux monastiques, si bien que, deux siècles et demi plus tard, .Maxime la maniait encore avec aisance el sans crainte de rester incompris. Mais elle déconcerte le lecteur moderne. Tâchons donc d’abord d’en pénétrer le secret.

et Îe>nSÎ

Les analyses des philosophes grecs distinguaient jusqu’à les séparer, dans l’être humain, le corps sensible et l’âme intelligente (σώμα αισθητικόν, ψυχή νοερά), ou bien les trois fonctions-tendances qui leur semblaient se partager le champ de la conscience : l’esprit ou intelligence (νσϋ;), la colère ou « tempérament » (θυμό;), et enfin, à un degré inferieur de spiritualité, la convoitise (επιθυμία). Ce que les moralistes populaires traduisaient : le cerveau, la poitrine, le ventre. Le danger de ces schèmes dicho- ou trichotomisles, c’était de dissocier l’unité de l’homme, de considerer son élément spirituel comme emprisonné dans l’élément matériel, et, conséquence morale inévitable, de donner pour idéal à l’effort philosophique la complète libération de cet élément spirituel. Les Pères de l’Église héritèrent de ce langage ; ils ne surent pas toujours, d’abord, se dégager du spiritualisme outrali-cier qu’il exprimait : on le vil bien lorsqu’Origène enseigna la chute de l'âme dans le corps à la suite du péché. Mais

à réppqùe de Maxime, cl depuis longtemps; les progrès de la reflexion ne permettent plus d'hésiter sur l'afiirmation de Γηηιίβ *du composé humain.* Une âme intelligente, un corps sensible, mais unis, selon le schéma aristotélicien qui commence à apparaître chez Maxime, comme matière et forme. Trois « puissances » (5υνάμ£ϊ) : concupiscible, irascible, raisonnable, mais qui ne représentent que trois étages, si l'on peut dire, dans la spiritualité d'un seul el même être. Corps et âme ; raison et sensibilité, esprit, colère, convoitise... les mots n'ont pas changé depuis Platon, ni les réalités psychologiques qu'ils désignent : mais leur contenu moral et spirituel s'est merveilleusement enrichi 1.

Ainsi, le vcü; est devenu en nous ce saint des saints où se conserve l'image divine, ce lieu où s'accomplira l'union déifiante, à peu près comme le mariage spirituel s'accomplit, pour saint Jean de lu Croix, au « centre de l'âme » et, pour saint François de Sales, ù la « fine pointe de l'esprit ». Cotte union déifiante apparaît, comme dans toute la tradition alexandrine, sous les traits d'une connaissance et d'une contemplation supérieures (γνώσι , Οiωρίχ). Elle survient à mesure que l'esprit, ou la raison (νβδ , λόγο) échappe à l'influence des fonctions inférieures, d'ailleurs diversement désignées': colère et convoitise, ou .bien : puissance de passion (παθητική οὐναμι), sensibilité, parfois même simplement ὑ·ζ/ή, l'âme inférieure. Mais cette libération ne ressemble qu'assez peu à celle des philosophes : elle est don de Dieu, et non pas conquête de la volonté; elle résulte d'un renoncement

1. *Questions* à *Thalaisios,* 63 : M. G. 90, -112 C. I *Ibid..* 71 ; MG. 90.630 B. — *Lettre* 15 : M. G. 91,552-553. Tout Ceci no veut nullement dire, du reste, que Maxime ail été le premier ὑ surmonter Je dualisme platonicien cl gnostique ; encore moins, que ce soit Aristote qui. par su doctrine du comjwsé humain, lui en ait found le moyen.

moral, et non pas d'un effort, intellectuel ; elle se définit enfin comme un état où les passions sont maîtrisées, et non pas comme une évasion de l'intelligence hors des remous de la sensibilité. Il reste qu'à première vue esprit semble synonyme de vertu et de bien, tandis qu'une lourde méfiance s'attache aux deux facultés inférieures, comme à la « chair » et à la « sensibilité » [1]. Est-ce à dire que, appliquant. à l'homme de Platon une conception vaguement manichéenne, les Pères Alexandrins, et. Maxime à leur suite, auraient distingué en lui deux principes, deux classes de puissances, les unes essentiellement, bonnes et les autres essentiellement mauvaises ? Il n'en est rien. Mais, chez Maxime du moins, nous voyons la trichotomie platonicienne se prêter à une théorie nouvelle cl profonde du mal, originel cl actuel.

« En organisant, la nature humaine, Dieu n'impressionna sa sensibilité ni dans le sens du plaisir ni dans le sens de la douleur. Mais il doua son esprit d'une puissance de plaisir qui le rendait capable de jouir incffablcmenl de Lui. Or, celte puissance (l'élan naturel de l'espri- vers Dieu), le premier homme, dès sa venue à l'existence, la livra à la sensibilité. Et du coup il se trouva orienté, contrairement à sa nature, vers le sensible, par le plaisir agissant en lui. Mais, face à cette force, l'auteur de notre salut dressa la puissance vengeresse de la douleur, qui implanta dans la nature humaine la loi de la mort, loi toute sage, limitant l'élan contre nature qui jette au sensible l'esprit en folie » [2].

Cette description de la faute d'Adam revient très souvent. sous la plume de Maxime, et en des termes presque identiques. Λ l'origine de l'homme, elle place une « nature

1. Pour In traduction des noms des facultés humaines, voir nos notes explicatives aux sentences I. 10 et 51.
2. *Qtiexliuns à Thalassiox,* Cl. M. C». 90, 62R.

incorruptible el. sans passion », incapable donc de pécher en cédant à une sollicitation des objets extérieurs. Mais celte nature n'est pas fixée dans la béatitude. Son état de perfection reste dynamique. Il lui incombe de tendre vers une « déification » qui la dépasse, mais que Dieu lui accordera si elle reste fidèle à sa loi propre. Pour cette marche vers l'union divine, elle possède un instrument admirable, un élan foncier (εφεσι?, ορμή), un désir et un amour ardent (ζόθ; z« ἱρω) pour le Créateur qui l'a faite à son image et à sa ressemblance h Cet élan, force qui constitue le centre de gravité de la personne humaine, trouve pour ainsi dire son point d'insertion au sommet de cette personne : dans l'esprit. Mais il a beau procéder purement de l'esprit et ne tendre qu'à l'Esprit, du moment qu'il porte la personne au delà d'elle-même, il ne va pas sans un certain danger 2. On le voit bien dès que cette merveilleuse créature humaine est livrée à l'existence (ἀμὰ τω γενέσΟαι) : son centre de gravité se déplace ; son élan foncier vers Dieu tombe de l'esprit dans la sensibilité, et se détourne vers les objet s matériels. On pourrait croire à un dérèglement quasi automatique. En fait, Maxime rattache cette catastrophe à une faute volontaire et personnelle du premier homme. Suivant la Genèse et saint Paul, il maintient, à la racine du *pêche,* une *transgression* de la loi divine et une *chute* à partir d'un état meilleur. Quoi qu'il en soit, ce dérèglement initial, ôtant à l'esprit son rôle unificateur et directeur, a introduit le mal dans l'homme et dans le monde. Voyons s'en développer les conséquences.

1. *Amblfjua,* M. G. 91. 1361 Λ ; *Questionsà Thalassios,*<10; M.G. 90, 395 A.
2. lui nature spirituelle, disait Grégoire de Nysse, se déliait connue · toujours au delà d'ellr-mème - (ἀ«; >γ^λότ<ἵο - ϊαυτοϋ). Sur ce caractère· extatique · île l'esprit, dans la tradition grecque, cf. 11, vox Balthasak, *Le Mus·trrion d'Origine,* dan» *Recherches de science religieuse,* 1936. pp. 519-523.

lit d'abord, au sein de la sensibilité, une force nouvelle se déchaîne, redoutable : le plaisir, qui réussit à orienter vers les réalités matérielles, par le moyen du sens, l'esprit. fait pour Dieu. L'élan naturel vers Dieu, pervert·, a changé d'objet. La sensibilité, violemment entraînée, n'agit plus « selon la raison n, ou, ce qui revient au même, « selon la nature ». Bien plus, elle *est agie,* elle *subit* l'impulsion d'un désir aveugle, excessif, anormal. Ce désir qui affecte l'âme et la meut, alors qu'elle devrait se mouvoir d'elle-même, c'est, d'un mot dont l'étymologie même indique l'esclavage imposé à la nature, la passion (πάθο), ce que l'on *subit.* La passion, fait central de la psychologie et de l'ascèse monastique : car le mal moral, note Maxime à la suite des Pères du désert, ne se trouve nullement dans les choses, mais bien dans un abus (πασάχσησι) que l'esprit fait d'elles ou de leurs représentations (λογισμοί, νοήματα). Alors que le mondain, vivant au milieu des objets, s'attache à eux directement, le moine, lui, s'attache aux représentations. Par la mémoire, monte jusqu'à l'esprit une « pensée passionnée » (λογισμό εμπαθή ;, composé hybride d'une représentation intellectuelle pure (νόημα ψιλόν) et de passion. Cette pensée naturellement séjourne, « s'attarde » en lui, tourne par un progrès insensible à la suggestion-désir, et l'engage sur cette pente qu'est le péché : fléchissement du vouloir d'abord, et c'est le péché de pensée, Je vrai péché, dont l'acte ne sera qu'un complément presque inévitable. Puis l'habitude suivra (i ι) le règne incontesté des passions. « Le plaisir, a fort justement noté M,ne Lol-Borodine, apparaît comme l'indice d'un état anormal, pervers, où l'homme n'agit plus selon la nature. La passion, qui implique nécessairement de désir, se présente donc toujours comme un mouvement violent de la sensibilité, con-

traire à la raison. L n abus, voire un désordre inconnu *in statu naturae integrae,* car la nature créée reste bonne tant que règne l'ordre prescrit, tant que l'échelle des valeurs n'est pas renversée » 1. Ajoutons que celle psychologie du péché, dont un peu de réflexion montrera aisément la profondeur, ne réduit nullement fa vie morale à une morne bataille d'instincts, où la faculté supérieure s'efforcerait, avec plus ou moins de succès, de rétablir l'ordre. Au fond de la scène, actionnant en maître ce mécanisme, le diable est toujours là : comme il a trompé Adam à l'origine, aujourd'hui encore il intervient pour suggérer à l'ascète les pensées de luxure, de tristesse, de vainc gloire. Sans cesse réintroduisant et entretenant la division, en chaque âme au sein du vouloir (γνωμή) et entre les frères d'une même comunauté, l'action mystérieuse du « malin », du « diviseur » (οιάίολο) anime tout ce jeu psychologique d'une redout able signification surnaturelle2.

Avec le mal moral, le dérèglement originel des facultés rend compte aussi du mal physique, ou, si l'on veut, de la douleur (£&>·?ή). Face au plaisir, elle surgit en adversaire. Elle résulte de l'impossibilité pour le désir passionné, à la poursuite du bien sensible, de se satisfaire jamais 3. Elle s'explique comme un empoisonnement de la source même de la vie, empoisonnement qu'entretiennent et prolongent les nourritures terrestres ·. Mais, si elle est châ-

1. Article cité, *Rev. Hist. re.l.,* 1932, p. 557.

2. Inversement, les bons anges interviennent directement pour porter i'fimc au bien et lui communiquer leurs · connaissances spirituelles .

3. *Ambigua,* M. G. 91,115G. « Quand le venin mortel du serpent eut pénétré en lui (Adam), il n'eut pas même, comme il le désirait, In jouissance de la sensibilité. »

•l. *Ibid.* « S'il (Adam) s'était nourri de l'arbre de vie, il n'aunüt pas perdu l'immortalité... (mais) il l'aurait entretenue par une communion continuelle Λ la vie, puisque toute vie s'entretient par une nourriture appropriée. Cf. *Quest. Thaï.* Avant-Propos, M. G. 90,258 C : « L'arbre de la science du bien et du mal, c'est la créature visible. ·

timent, elle est surtout remède. Comme celle des anges, en effet, la chute de l'homme aurait pu cire irréparable. Par bonheur, la douleur et ses conséquences : peine et mort, viennent limiter les dégâts en brisant à temps l'élan dévoyé de la nature 1. La réparation devient possible : mais elle sera douloureuse : depuis le sacrifice du Christ jusqu'à la dure pénitence du moine, l'effort de restauration s'ordonne à procurer à la nature une nouvelle naissance-existence (γενεσι:). La première débutait sous le signe du « plaisir injuste et sans cause » et aboutissait à la mort, « très juste conséquence de la juste douleur ». La seconde, don de ΓEsprit-Saint, procède d'une douleur injuste cl sans cause cl s'ordonne à la vie éternelle. Par la Passion du Verbe Incarné, l'humanité est non seulement « rachetée », mais réconciliée avec Dieu : elle pourra reprendre sa marche, un instant interrompue, vers la déification. Au chrétien maintenant d'utiliser cette possibilité offerte par la grâce et d'engager librement, résolument, la lutte contre le mal : les *passions, l'abus* des choses et des pensées, voilà l'ennemi toujours présent au sein même de sa volonté divisée. Refaire l'unité, ramener les deux facultés inférieures, convoitise et colère (autrement dit : « la puissance de passion ») sous l'obédience de l'esprit ou de la raison, voilà le premier objectif, l'idéal de la « vie pratique ».

Degrés «le la vie spirituelle.

La distinction entre vie pratique et vie gnostique (χρά ι; et. γνώσι;) est commune dans l'ancienne littérature monastique. Comme on trouve parfois le mot « contemplation » nu des équiva-

1. Pour Grégoire de Nysse, c'eût l'insertion «le la naturo humaine «tans te devenir qui rend possible l» réporation.

lents substitués à « gnose », on traduit assez volontiers : vie active et vie contemplative, sans prendre garde qu'aujourd'hui, ces mots désignent deux genres de vie différents, tandis que « pratique et gnose » marquent seulement dans l'unique genre de vie du moine ermite ou cénobite, deux phases du développement spirituel. « Degrés de la vie spirituelle », dirions-nous, en dépouillant l'expression des résonances techniques dont l'ont chargée les querelles des théoriciens modernes...

Pour exprimer la croissance de l'âme dans le Christ, Clément d'Alexandrie utilisait déjà deux séries de comparaisons : les progrès de l'initiation, dans les «mystères» de la religion grecque, ou bien le développement intellectuel des élèves, dans le didascaléc dont il était le maître. Mystes ou disciples, les chrétiens en marche vers la « connaissance » se repartissent en trois classes : commençants, progressants et parfaits. « Division courante, a-t-on remarqué, dans le monde païen des mystères, et qui a sa place dans tous les ésotér ismes 1. » En un langage plus abstrait, Evagrc, au lieu de distinguer des groupes de personnes, parlera de « voies ›) (υ,ίΟσόσί) et de degrés : la pratique, champ des vertus (χρεται) ou des commandements (έντσλαί) ; la gnostique. champ des enseignements (δόγματα), des contemplations (θεωρία·.), et qui se subdivise souvent en deux degrés nouveaux : contemplation naturelle (φυσική 0·ι.>ρία), où Pâme perçoit comme la structure spirituelle du monde créé, les « raisons des êtres », (τοὺ των σντων λόγου) — et « théologie », contemplation suprême dont l'objet est Dieu en personne. Cette classification, avec le jargon qui l'exprime, a passé telle quelle dans l'œuvre de Maxime. Et, beaucoup plus

I. 31. ljjt -Bqkodise, *art. cité, R. H. R*„ 1932, p. 529.

explicitement que chez Evagre, elle y est. rapprochée des degrés d'initiation aux mystères païens : ailleurs que dans les *Centuries sur la charité,* Maxime n'hésite pas à. dire : « mystagogie théologique » pour « théologie » '. Le paganisme n'étant plus, à son époque, qu'un vieux souvenir, il avait moins à craindre les confusions ou les comparaisons fâcheuses.

Vie pratique et impassibilité.

La vie pratique apparaît très net-lenient caractérisée par son Lut et par un certain nombre de phénomènes psychologiques et moraux facilement observables. Le but, c'est, selon Evagre lui-mème « de purifier l'esprit et de le délivrer des passions » 2. Idéal de pureté et de liberté intérieure qui s'exprime dans le mot célèbre, emprunté aux stoïciens, d' « impassibilité » (ἀχἀθἰϊα). Les faits caractéristiques de la montée vers Côt idéal portent le nom de « vertus » ; d'observation des préceptes ; de lutte contre les démons, les passions et la volonté mauvaise ; de bon usage, suivant la droite raison, ou l'esprit, ou la nature, des choses et de leurs représentations... bref, une série de noms évoquant l'activité volontaire, l'entraînement (ισζησι) de l'athlète pour les luttes du stade, Tout cela ressemble assez à la phase des purifications actives de saint Jean de la Croix, par exemple. Néanmoins, le théologien ne devra pas se presser trop d'en tirer argument, en faveur de la distinction des trois voies : purgative, illuminative, unitive. Car, en meme temps que purification, la ou πρακτική μεΟοοό est développement de la foi et montée dans l'échelle des vertus. La foi au Christ en est le principe;

1. *Ambhjuu,* M. G. 91. 1285 Λ.
2. Cité par Vil l e r . *loc. cit„* p. 168.

elle produit la crainte de Dieu : la crainte de Dieu donne naissance à la maîtrise de soi, cette « vertu-gardienne », la maîtrise de soi, à la patience courageuse, la patience à l'espoir en Dieu, et l'espoir en Dieu, enfin, à l'impassibilité. Cette échelle des vertus n'est pas un programme d'effort méthodique sur soi-même, d'examen particulier ordonné à la conquête successive de certaines habitudes morales : c'est un procédé, traditionnel depuis Clément d'Alexandrie cl. qui remonte peut-être à saint Paul, pour distinguer les étapes d'un progrès continu dans l'élimination des passions et la soumission de la « puissance pathétique » à l'esprit *. Développement surnaturel, œuvre de grâce, à partir de la foi. Mais, au regard de la conscience psychologique, le travail de la volonté reste plus *apparent* que celui de la grâce. Les passions une fois définies et cataloguées, une seule attitude est. de mise à leur égard : la maîtrise de soi. vertu gardienne, c'est-à-dire l'esprit montant la garde, non pour interdire l'accès de l'âme aux pensées passionnées —· il ne le peut — mais pour empêcher ces pensées de s'at tarder, de durer en elle. Moyens de diversion ordinaires: les occupations monastiques, prière, chant des psaumes, travail, mortification, pratique des commandements, et par-dessus tout l'exercice de la charité. Le mal consistant dans l'abus, l'usage déraisonnable des choses et de leurs représentations, qui produit « l'intempérance, la haine et l'ignorance », il n'est que de rétablir l'usage raisonnable pour que la grâce fasse fructifier en l'âme «la chasteté, la charité, la connaissance». Au terme, ce sera le calme souverain de l'impassibilité.

1. CubiKxr »'Λι.ΕΧΛΝΓ>ηικ, *SlromulCA,* II. 6; M. G. 8. 963 B. · Le premier pas vers le saint, c'est la foi. Viennent ensuite la crainte, l'espérance, la pénitence, lu maîtrise de soi, et la patience qui, en sc développant, nous conduisent à In charité et à la connaissance. ·

A coté de l’impassibilité, jouant à première vue le rôle d’une charnière entre vie pratique et vie gnostique, appa-rail la charité (ζγάπη). « Le commencement de la pratique. dira Thalassios, disciple de Maxime, c’est la foi a” Christ ; son achèvement, c’est l’amour de Dieu ». CettZ charité se définit comme un état, une attitude profondément enracinée dans l'âme et « qui lui fait à toute chose préférer la connaissance de Dieu ». « Porte de la gnose », avait dit Evagrc. Et nous serions tentés de coin-monter : degré où l’âme, n’étant plus alTectée, mue par les objets sensibles et créés - - c’est le calme des passions, l’impassibilité,— est prête à se livrer tout entière à l’action directe de Dieu, *patiens divina* (Οΐία παθών) avait dit le Pscudo-Denys.

Mais, comme ce concept de la charité fait le sujet même de nos *Centuries* et occupe dans l’esprit de Maxime une place importante, nous aurons à le préciser davantage, après avoir achevé l'inventaire technique du degré supérieur de la vie spirituelle : la «gnostique», elle-même subdivisée en « contemplation naturelle » et « théologie ».

Pas plus que nos trois voies pur-
et'contemplation. ^ativ<>' *Ruminative, unitive — la

« gnose » ne désigne un état *succédant* à la pratique comme une étape-à une autre. On constate seulement, à un certain point de son progrès vers la déification; que lame est de plus en plus souple et passive sôjus une action de plus cil plus directe et forle de l’Esprit-Saint lui-mèmel D’un autre point de vue, on dirait que dans sa première phase la vie spirituelle s’ordonnait à restaurer la *nature* humaine, c’est-à-dire *l'image* divine en nous, déformée par le péché, et que Je mot d’ordre était : agir « selon la nature » (κατά φύσιν) ; tandis que main-

tenant, entrant dans le champ d'un idéal qui la dépasse — car la Οέωσι; est toujours dite « sur-naturelle » (ὺ–sp φύσιν) — la nature n'a plus qu'à se laisser façonner à la similitude de Dieu '.

Le but. c'est donc celte union ineffable si hardiment nommée : déification ; la voie, une série de purifications passives, allant de pair avec une merveilleuse illumination de l'esprit.. Purifications passives : par la pratique des commandements^ dit Maxime, l'esprit se purifiait clés passions : la contemplation spirituelle des choses visibles le purifie des représentations passionnées ; la connaissance des choses invisibles le purifie de la connaissance des choses visibles : de celle-ci enfin, il est purifié par la connaissance de la Sainte Trinité. Ou bien, reprenant presque textuellement une sentence d'Evagre : « Les vertus séparent (l'esprit) des passions ; les contemplations spirituelles, des représentations simples ; la prière pure rétablit en Dieu meme » 3. Ne croirait-on pas entendre saint .Jean de la Croix décrivant, dans la j¥m7 *obscure,* l'efïacc-

1. Alors qu'en Occident lu · nature », distinguée do la ▮ grâce · ou » surnature -, désigne assez tôt un principe de vie et nue tendance fondamentale de l'étre humain plus ou moins « antisurnaturelle ·, lu spiritualité maximienne ne semble voir dans φνσ:; et ὑπἰρ φὑβιν «pic deux phases d'un développement unkpie. La nature, pour lui comme pour lu pluparl des Pères grecs, c'est l'hommc-hnage de Dieu, c'est-à-dire lu nature abstraite «le nos théologiens, plus leurs · dons préternaturels ·. En consétpicnce. suivre la nature signifiera, dans l'ascésc occidentale, aller à l'encontre de la grâce ; mais, chez Maxime, travailler, dans le sens do lu grâce, à refaire l'image divine. Notre loi de lu nature est presque lu loi du péché ; pour Maxime, elle désigne â peu près nos exigences do la grâce. « Contre nature ·, dans la spiritualité grecque, s'applique à la passion et nu péché ; · scion la nature · est quasi synonyme dé · selon la raison -. · selon la loi ›. Quant u la qualification «le · surnaturel ·, elle est réservée ù ce qui touche directement à lu déification. Sur la distinction entre nature et grâce, voir *Ambigua,* 28. 61 : • (L'homme)... demeurant homme tout entier, âme et corps, par la natuw, et devenu tout entier Dieu, d/ne *et corps,* |>ar la grâce. · Nous touchons là l'un des aspects les plus hardis et les plus originaux d«· la pensée de Maxime.

2. Maxime, *Centuries sur la charité,* I. ; HI, -I I.

ment progressif des connaissances distinctes dans l'oraison supérieure ? La ressemblance est. assez frappante, mais elle ne doit pas nous faire conclure que les diverses « contemplations » distinguées par les moines grecs répondent. exactement à ce que nous appelons les états d'oraison mystique. Outre que, chez eux, la démarcation n'est pas toujours t rès nette entre la connaissance, fruit, de la spéculation philosophique et la connaissance, illumination de i'Esprit-Saint, les degrés divers qu'ils décrivent ne répondent exactement aux nôtres ni par leur objet ni par leurs traits distinctifs. Maxime, comme Evagre, après avoir divisé la gnose en contemplation — naturelle — des êtres cl. « contemplation de la Sainte Trinité » ou «théologie », subdivise la première en trois : connaissance des choses visibles (c'est-à-dire, indistinctement, vue plus pénétrante de ce que nous appellerions leur structure naturelle et surnaturelle) ; connaissance des êtres incorporels ; connaissance de Dieu, cette dernière ne consistant pas encore en des lumières spéciales sur la vie trinitairc, réservées à la « théologie », mais en l'intelligence du jugement et. de la providencé de Dieu sur les êtres. Evagre avait posé nettement la classification suivante : « Il y a cinq connaissances fondamentales qui renferment toutes les autres : la première est, au dire de» Pères, la connaissance de l'adorable Trinité ; la deuxième et la troisième, celles des êtres incorporels et des êtres corporels ; la quatrième et la cinquième, celles du jugement et de la providence de Dieu ». Les divisions de Maxime sont loin d'être aussi claires ; et surtout, il ne semble pas se tenir à un Seul schème avec une fidélité rigoureuse L

Quant à leurs modalités, ces cinq θεωρία*, sont encore

1. EvaORE, tant., III, 15.

moins nettement caractérisées. Et d'abord, au point de départ, Maxime n'a pas pris soin de noter, comme saint Jean de la Croix dans les deux textes célèbres de la *Montée du Carmel* et de la *A'uit obscure,* les indices psychologiques indiquant la présence en l'âme d'une contemplation non plus « naturelle », mais « infuse ». Sans doute ne faisait-il même pas cette différence entre le naturel et l'infus Bien plus, il se contente de mentionner sèchement les divers degrés sans jamais tenter de ces descriptions auxquelles nous ont habitués les mystiques latins. En cela, il suit toute la tradition grecque. « L'Orient monastique, a fort bien noté Mme Lot-Borodine, plus métaphysicien que psychologue, n'a jamais poussé l'analyse introspective des états d'oraison aussi loin que l'Occident latin qui, après l'avoir imité d'abord, finit par le dépasser par la richesse de son trésor, indéfiniment accru. Mais certaines formes supérieures de la prière - contemplation ont été creusées par les Grecs jusqu'à la racine de l'être orant 1 ». Appliquée à Maxime, cette seconde remarque vaut peut-être de ce sommet de l'oraison qu'il nomme a sortie » (εκiημiα) ou « transport de la charité » (ἐρω τή αγάπη). La question mérite d'être examinée.

1° *Sortie des êtres et prière pure.* · - « Quand, dans le transport de la charité, l'esprit émigre vers Dieu, il ne conserve plus aucun sentiment, ni de lui-même, ni d'aucune réalité existante. Tout illuminé de la lumière infinie de Dieu, il devient insensible à tout ce qui «'existe que par elle. Ainsi l'œil cesse de voir les étoiles, quand le soleil sc lève. » Perte de la conscience sensible, dirait-on, en faveur d'une intuition ineffable qui, suivant la théorie alexandrine de la connaissance, consiste en une assimi-

I. *Article cité, n. H. H.,* 1933. p. 9.

lation directe du sujet à l'objet. « Recevant les représentations des choses, l'esprit se modèle naturellement sur chacune d'elles. Quand il les contemple spirituellement, il prend diverses manières d'être, suivant les divers objets de sa contemplation. Parvenu en Dieu, il devient complètement sans forme et sans ligure, car, contemplant le simple Ijxovsswr;.·, il devient simple et tout lumière » '. Ainsi donc, ce fait mystérieux de la plus haute vie spirituelle, cet acte d'union auquel Maxime conserve le nom d'ixrrfpXx employé par Evagre, apparaît comme un phénomène de simplification surhumaine, par une sorte de concentration de la conscience en sou sommet, l'esprit. La conscience « sensible », celle des phénomènes du monde extérieur cl du moi intime, s'abolit., se retire comme à l'entrée d'un objet plus excellent... 11 serait difficile de mieux caractériser pet le connaissance supérieure.

Faut-il à présent la rapprocher de cet. autre fait, plusieurs (ois signalé dans nos Centuries sous le nom de prière pure ou : oraison pure (zaOxpà προσευχή) ? Le chapitre 11 de la série I nous y invite : « Pour le transport de l'amour divin, toutes les vertus concourent avec l'esprit, mais en premier lieu la prière pure : par elle l'esprit emporté vers Dieu comme sur des ailes s'échappe complètemcii· d'entre les créatures ». Mais d'autres traits nous montrent qu'il s'agit d'un *état* alors que I'ἐζιηρχ'α est on ‹*Kh·*, l-l d'un état, commun aux deux voies, la pratique et la gnostique. « Au sommet de la prière pure, on distingue deux états, l'un, pour les actifs, l'autre, pour les contemplatifs. Le piemier résulte en l'âme ‹le la crainte ‹le Dieu et de la bonne espérance : le second, de l'ardeur de l'amour divin et de la purification totale. Indices du

I. *Cmlnricx sur la charité,* I, 6 ; III, 97.

premier degré : l'esprit, se recueille, s'abstrait de toute notion humaine et, dans la pensée que Dieu est présent, prie sans distraction ni trouble. Indices du second : l'esprit est ravi, dans l'élan même de la prière, par l'infinie lumière de Dieu : il perd tout sentiment de lui-mème et des autres êtres, sauf de Celui qui par la charité opère en lui cette illumination 1 ». Sans prétendre donner de ces sentences difficiles une explication satisfaisante, peut-être pourrait-on dire que. l'âme étant parvenue à la pureté qui couronne la vie active, c'est *Voraison,* et une oraison distincte de la prière de demande (δέησι;) comme du discours, puisqu'elle est dite « pure », une oraison « sans distraction ni trouble « (àzspsxacrrœç, porte le jargon traditionnel) ; c'est l'oraison qui opérera la concentration des vertus en l'esprit, d'où doit résulter la « sortie d'entre les êtres ». Dans le langage de nos techniciens modernes, la formule qui résumerait peut-être le mieux les notations maximiennes serait, semble-t-il. que Γίζ5η;ζία est « l'acte suprême de l'oraison mystique ». Et nous pourrions, prudemment, mais sans crainte, appliquer à Maxime notre concept des « états d'oraison ».

2° « *Ignorance infinie » et « divine ténèbre* ». Mais déjà la tradition monastique s'était engagée plus avant encore dans la définition de la prière supérieure et, ce dont on ne se rendait peut-être compte que vaguement, deux tendances, pour ne pas dire deux théories, s'offraient au jugement et au choix des auteurs spirituels.

La plus ancienne, qui se rattache à Evagre, repose sur le principe de la connaturalité du ν ΰ; avec Dieu. Créé dans la vision divine, l'esprit ne semble pas avoir perdu sa réceptivité à l'égard de la contemplation de la Sainte

1. *Centuries sur la charité.* H, «.

Trinité. Par « nature », il demeure apte à recevoir la connaissance de Dieu. Et pour voir Dieu « autant, qu il est. possible à l'homme», il n'aura point à sortir de lui-même, mais simplement, ayant dégagé des passions et du sensible « l'image » qui lui est connûtmrelie, à contempler celte image en lui. Le plus haut état d'oraison se définit comme la parfaite transparence à lui-même du v$5; déiforme, l' « état spirituel » (κατἀσ^ασι του vjÿ), dit expressément Evagre. Sans doute, ce mode de connaissance reste obscur, supérieur à la pensée discursive, et donc ineffable (ἀπορρητὁ;) et c'est pourquoi, au chapitre 88 de sa troisième Centurie, il le nomme « ignorance infinie » (ἀπειρο ἀγνωσἰ», restitue Frankenberg d'après le syriaque'·. Mais, comme l'a montré Hausherr, ἀπειρο , ou plus exactement απἑραντο ἀγνωοἰα ne peut signifier pour Evagre que l'ignorance absolue de tout objet créé, le retrait des représentations sensibles et des concepts distincts, d'où résultera « le ravissement, la suspension des sens, mais non pas l'extase au sens philosophique de ce mot... C'est l'ignorance, non pas par rapport à Dieu, mais par rapport aux créatures, non pas comme signifiant mystiquement la même chose que la science, mais comme condition préalable de la science » *. Car, note Evagre lui-même (Cent. Suppl. 4) « l'état de vo5ç, c'est, la cime intellectuelle sur laquelle, au temps de l'oraison, resplendit la lumière de la Sainte Trinité ».

L'autre théorie, celle du Pseudo-Denys, sc résume dans les deux termes d'extase (ἐζστἀσι;) et de ténèbre divine (θεἰο: γνὁοο). Extase, « sortie de soi-même, dit fort bien Hausherr, non pas par l'inconscience de la suspension des sens, mais par une sorte de projection, sous l'impul-

I. I. Havsuehh, · *Ignorance infinie* . *Orientalia Christiana Periodica,* 1936, pp. 351-362.

sion de l'amour, hors des lois de l'intelligence elle-même... L'amour (prétend) à une connaissance de Dieu extra-mentale ou supra-mentale... L'inconnaissance devient identiquement la connaissance. Il faut renoncer à faire de l'extase quelque chose de rationnel, et même d'intellectuel. Elle reste ἐζστάσι; φρένων. même et surtout chez ses théoriciens les plus décidés : une folie, une ivresse, un désordre au point de vue de la nature et de ses lois. On sait du reste que ces qualifications n'effraient pas ces philosophes de l'irrationnel ». L'esprit est oublié, la connaissance recule à l'arrière-plan ; c'est l'amour qui arrache l'âme à elle-même et à toutes choses pour la jeter dans l'obscurité supérieure. Il y a sortie de soi et non plus seulement sortie des êtres. La connaissance de Dieu s'énonce par négation ; la théologie est essentiellement « apophatique », a mystique », et non pas « gnostique ».

Il serait facile de multiplier les citations d'Evagre montrant que pour lui, au contraire, la connaissance de la Sainte Trinité est bien *connaissance,* parce que « l'esprit est dit voir ce qu'il connaît », et qu'il n'a nullement, pour voir Dieu, à quitter scs limites propres x. Les deux théories, les deux techniques semblent s'exclure l'une l'autre. Or, Maxime, au lieu de choisir, les unit ; il n'hésite pas à écrire : « Dans le transport de la charité (Denys), l'esprit émigre (ἐζ5ημγ$, terme d'Evagre) ». Et nous verrons d'autres exemples, tout aussi édifiants. Comment expliquer ce fait singulier ? Simple méprise, ou dessein arreté ? C'est ce qui nous reste à examiner, en nous demandant si les *Centuries sur la charité* ne sont qu'une compilation ofi se mélangent sans fusionner des éléments disparates, ou si la pensée de l'auteur leur imprime une unité réelle, un *sens.*

1. Cf. Evagre. *Centuries,* V), 50, S3; *De Oratione.* 83. 84.

Le sens.

Les quatre centuries sur la charité, a-t-on remarqué, sont le seul ouvrage de Maxime où il donne un exposé complet et. systématique de sa doctrine spirituelle. Et de fait, nous venons de voir que tous les « degrés », états et phénomènes dont Êva'gre avait dressé le catalogue s'y retrouvent en bonne place. Jeu de concepts, pourrait-on croire, dont les pièces se prêtent à mille constructions diverses... En fuit. l'auteur nous a prévenus dès le prologue qu'il a un sujet, un thème fondamental auquel peuvent et doivent se ramener toutes les variations; et ce thème, c'est la notion de charité : c'est autour d'elle que va graviter tout le système.

En regroupant autour de la charité des concepts habitues plutôt, jusqu'alors, à s'ordonner derrière la « connaissance », Maxime n'entendait, vraisemblablement, paâ opérer en spiritualité une révolution copemicicnne. A-t-il même pensé à infuser comme une âme nouvelle ù la vieille technique ? Nous l'ignorons, et peu importe. Ce qui est sûr, c'est que chez son maître Evagre la charité ne paraît pas jouer le rôle central d'animatrice que lui attribuerait, volontiers, par exemple, le Pseùdo-Denys. « La charité, disait-il, est la porte de la coitnaissance naturelle, à laquelle succède la théologie. ·· Elle couronne la vie pratique, elle prépare les voies à la sagesse : elle se définit comme « l'état supérieur de l'âme raisonnable dans lequel il est. impossible d'aimer quelque chose au monde plus que la connaissance de Dieu >> 11 semble donc que la foi et les œuvres ne doivent pas conduire directement le moine à la perfection, mais simplement à la charité'; que cette

1. *Prac/icoj,* préface, M. G. 40. 1221. *Centuries,* I. 80.

charité n'est plus le but de toute la vie spirituelle, mais de la voie inférieure, celle des commandements : qu'elle ne fait plus, enfin, qu'introduire l'esprit dans « le royaume des cieux » ou contemplation inférieure, au lieu d'être la reine du « royaume de Dieu » ou contemplation supérieure. Mais cette « connaissance » qui prend ainsi la place de l'amour, n'est-ce pas un concept compromis par ses accointances païennes ? L'effort d'Origène et de toute la tradition spirituelle alexandrine a-t-il suffi à le christianiser parfaitement ? On peut répondre oui sans crainte, car, en vérité, le mot de γνδσι; ne désigne plus chez eux que cette lumière intérieure supra-rationnelle qui résulte de l'union à Dieu. La question n'est pas là : autre chose est emprunter les concepts de la philosophie païenne pour leur faire exprimer en passant les effets de la grâce du Christ, autre chose les enchâsser, quelque mal dégrossis qu'ils soient, dans une construction notionnelle qui entend décrire la vie surnaturelle et fixer scs grandes lois. Or, oui ou non, Evagre a-t-il tenté de mettre sur pied cette hiérarchie de notions? Oui ou non. a-t-il situé l'amour, *Vagapè,* à mi-chemin de la perfection, au terme de ce qu'il appelle « voie active », et à la porte de la contemplation ? Oui ou non, fait-il résulter cet amour d une abolition de toutes les « passions » humaines, en soi mauvaises ? Oui ou non, place-t-il la perfection dans une « contemplation » dont les degrés semblent aller, sans qu'il songe à marquer une discontinuité nette, depuis une connaissance tout humaine et rationnelle des êtres créés, jusqu'à une sorte d'intuition mystique de la Sainte Trinité ? Faute de compétence, nous ne pouvons que faire confiant 'aux spécialistes qui l'affirment '. Mais devant

1. I. HAUSintxn, *Lcx grands courants de la spiritualité orientale,* pp. 121-124.

la sécheresse d'un pareil système, tout « homme spirituel » n'éprouvera-t-il pas cette méfiance instinctive qui a isolé Evagre l'origéniste, le moine-philosophe, dans l'histoire de la spiritualité grecque, puisque, seul de tous les grands « abbés » du désert, il n'a pas été proclamé saint ?

Aujourd'hui, la thèse fondamentale de la théologie spirituelle est que la perfection surnaturelle de l'homme se mesure à son amour au degré atteint en lui par la « *caritas* », première des vertus théologales. Cette affirmation s'oppose d'abord, note le P. de Guibert dans sa *Théologie spirituelle,* à l'erreur gnostique, qui place la béatitude dans la contemplation et fait consister la perfection dans une « connaissance », une intelligence plus profonde de la vérité révélée [1]. Bien entendu, la *gnose* des grands spirituels alexandrins n'est, ni condamnée ni condamnable : hommes de pensée, profondément conscients de tous les événements de leur vie intérieure, ils ont retenu surtout parmi les effets de la grâce montant en eux celle illumination auprès de quoi la science humaine ne compte plus. Illumination qui procède de l'amour, car l'amour seul peut rendre clairvoyant au sujet du divin, mais qui à son tour provoque l'amour, car Dieu mieux connu est aussi mieux aimé. Dans ce jeu d'influences réciproques, il n'est pas question de préséances : la « connaissance », effet de l'union divine, effet et cause à la fois de la charité, ne lui est pas « supérieure », au sens où liez saint Thomas la *caritas,* unissant plus immédiatement l'âme à Dieu considéré dans sa perfection intime, sera la reine des vertus. Mais cette question de préséances, écartée tant que l'on maintient l'unité et la continuité de la vie spirituelle,

1. J. de Guibert. *Theologia spiritualis,* Rome, 1937, p. 47.

réapparaît dès que Ton parle de « voies » et de « degrés ». Or, pour dresser une théorie, force est bien de distinguer ces voies et ces degrés. Le problème surgira donc fatalement. Et. pour peu qu'un savant ait l'idée de dissocier amour et connaissance, faisant de l'un l'idéal de la voie pratique par exemple, cl de l'autre l'idéal de la voie contemplative, ce découpage provisoire et, artificiel deviendra vile un écueil sérieux à qui serait tenté de réificr ses concepts. D'où le danger d'une œuvre comme celle d'Evagrc pour une Ame pauvre encore «l'expérience intérieure : les distinctions théoriques s'érigeant en lois, Je jeune moine dédaignant la voie pratique et s'engageant délibérément dans celle de la gnose, puis, surpris «le ne point trouver la lumièré promise, inventant de savantes méthodes de réflexion pour parvenir plus vite au but. Si un directeur d'ûmes comme saint Barsanuphe montre à l'endroit d'Evagrc l'hostilité que nous avons constatée, c'est qu'il avait vu sans doute de tels cas. Aussi n'était-ce peut-être pas une entreprise banale ou inutile, au vnc siècle, que de rendre à la notion de charité sa place centrale, et de simplifier la doctrine spirituelle : serait-ce le dessein que, consciemment ou non, Maxime aurait réalisé ?

Une première constatation, d'ordre général, nous invite à le penser : la charité tient, dans son œuvre et sa pensée, une place autrement importante que. dans l'œuvre et la pensée d'Evagrc. Bien d'étonnant à cela, d'ailleurs, chez nn commentateur de Denys pour qui la charité constitue, dans l'œuvre de la déification, la force par excellence qui nous unit à Dieu et nous fait semblables à lui. Loin de s'ordonner à une forme d'union supérieure qui serait connaissance, elle opère l'union par delà la connaissance, au seuil de « l'obscurité super-lumineuse » où l'on voit et connaît précisément « par une non-vue et. une non-con-

naissance
les textes abondent pour montrer que l'amour n'est pas

lité qui embrasse lout, *compleclen* omnia.* Excellence,

l'égoïsme a dispersées, union dans le Christ de tous les
hommes... ee rêve grandiose, e'est I'histoiro même de la

borne pas son action aux limites d'une conscience hu-

de Dieu, il n’y a rien ». « Il est normal que la connaissance traîne après soi la présomption et l'envie... La charité supprime tout cela. Au-dessus de toutes les vertus, est la charité... [1] ». Depuis la simple disposition d’âme «issue de la liberté intérieure », et qui nous fait préférer à tout la connaissance de Dieu, jusqu’au lien ontologique qui fait une seule chose de Dieu et de l'esprit humain, la même réalité de l’amour s'étend sans discontinuer. Aussi bien celte notion est-elle profondément traditionnelle. Depuis Clément d'Alexandrie, si les deux termes *(Yà-'ir.q* et de γνώσι se définissent l’un par l’autre, leurs rapports ne sont pas de moyen à lin, mais d’une causalité réciproque, où l'amour reste premier et déterminant. Même la célèbre formule évagrienne de l’amour « porte » de la connaissance — qui d’ailleurs n'a pas été reprise dans nos Centuries, on ne saurait trop souligner ce fait [2] ne doit pas s’entendre comme si l’amour n’était qu’une étape, un moment dans la montée de l’âme vers la contemplai i<>n de la Sainte Trinité. Pour les Grecs, l’amour se trouve également au début et au terme, puisque seul il peut déifier, puisque seul il produit la connaissance immédiate et supérieure de Dieu, et cela parce qu'il recrée l’unité originelle de l'être humain et son union au Créateur par l’image et la ressemblance. Les controverses médiévales au sujet de la béatitude-amour bonaventurienne et de la béatitude-connaissance des thomistes nous obsèdent encore au point que nous saisissons fort mal comment, pour les Pères grecs, la .question ne se pose même pas. Leur théorie innéiste, qui fait, dériver la connaissance non des objets extérieurs, mais des *idées* immanentes et pose un esprit humain naturellement déiforme, les conduisait à

1. *Centuries,* I, t» IV, Cl.
2. *Centuries,* I, 2 et la note.

cette conclusion que la charité, force unifiante, réalise seule l'adhésion de t out l'être à Dieu, d'où résulte la découverte consciente de la vérité. Principe très simple, mais laissant sans objet bien des problèmes que les *Centuries sur la charité* ne peuvent manquer de poser à un Occidental formé par la scolastique.

\eceptonS done, sous bénéfice d'inventaire, l'hypothèse que l'originalité des *Centuries* consiste à replacer la charité au cœur d'un système qui tendait à réduire sa place au profit de la gnose. Elle va résoudre, croyons-nous, plusieurs questions délicates posées par le texte même.

Et d'abord, elle peut expliquer la confusion déjà signalée entre les conceptions évagrienne et dionysicnne du sommet de l'oraison. Pour· Evagrc, l'espril purifié « sort des êtres », reste face à face avec l'image de la Trinité selon laquelle il est. formé. Connaissance qui abolit les autres, d'où l'appellation d' « ignorance infinie ». Pour Denys, après une série do purifications plus passives qu'actives, l'esprit emporté par son désir sort de lui-mème ; c'est l'^rfose, et Dieu connu dans la *nuée obscure.* Miroir, nuée, les deux comparaisons étaient déjà connues de Grégoire de Nysse et classiques '. Or, chose étonnante, les *Capita de Caritate* ne les utilisent pas. Lorsqu'on passant, Maxime entreprend de décrire cette connaissance sublime, nous assistons à d'étranges compromis de ce genre : « Quand dans le transport de la charité l'esprit émigre vers Dieu, il ne conserve plus aucun sentiment, ni de lui-même, ni

1. G. lions, *Le · miroir ·. la « nuée · : deux manières de voir Dieu d'après saint Grégoire de* .Vyxse, *Repue d'ascétique et de mastique,* 1927, pp. 113-131, il rassemblé un certain nombre de textes assez, significatifs. Mais il n'en tire pas une signification technique, et pcul-étro Grégoire hii-méme ne Je faisait-il pas. I.a question, du reste, n'a pas grande importance pour Maxime : il apparaît bien que. s'il connaissait fort bien, pour l'avoir commenté, Grégoire de Naz.ianze, les deux autres Cappadociens n'ont pas eu grande influence sur sa pensée et sa doctrind spirituelle.

d'aucune réalité existante. Touché par la lumière infinie de Dieu, il s'illumine tout entier, et devient insensible à tout ce gui n'existe que par elle. Ainsi l'œil cesse de voir les étoiles, quand le soleil se lève » (1,10): ou bien : « L'esprit est parfait, quand, grâce à une foi véritable, il possède dans la super-ignorance la super-connaissance du super-inconnaissable: quand il saisit dans les créatures leurs raisons universelles : quand sur l'action en elles de la Providence et du jugement divin il a reçu de Dieu la connaissance qui comprend tout en soi »(3, 99). Le « transport de la charité», l'inconscience : traits dionvsiens. Mais l'esprit qui « émigre » leur interpose le terme technique si particulier d'Evagre. L'illumination qui suit, familière aux Alexandrins, suggère une idée tout autre que la Ténèbre de Denys. Mais puisque c'est l'esprit qui s'illumine, comment dans cette lumière môme devient-il inconscient ? Les traits semblent mêlés jusqu'à l'incohérence. Quant à la seconde sentence, malgré l'amphigouiis des termes en hyper-, elle semble exprimer une pensée tout évagrienne. Même le « super-inconnaissable », allusion lointaine à la fameuse connaissance de Dieu par négation, n'est pas absolument propre à Denys. Mais le mol « super-ignorance » nous offre, sur toute la longueur des Centuries, la seule allusion à Γ « ignorance infinie » d'Evagre, et cette allusion est faite en un terme tout à fait dionysicn : ὑπεραγνωστῳ , comme si les deux notions étaient équivalentes et les doctrines dont elles procèdent, conciliables ! De tels assemblages se passent de commentaire. Comment n'ont-ils pas fait reculer Maxime ? On a déjà indiqué des cléments de réponse : âgé, riche d'expérience intérieure, il se soucierait moins de technique et «le théorie. Ou bien, trompé par la similitude « ignorance-ténèbre ». il aurait cru voir en Evagre un continuateur de « saint «

Denys. Ne pourrait-on pas lout aussi bien parler d'une *correction* d'Evagre par Deilys ? L'extase, en effet, ne dit-elle pas l'union de Paine avec le Tout-Autre beaucoup mieux «pie la sortie des êtres qui laisse l'esprit seul en face de lui-même ? Ne se rapproche-t-elle pas davantage, par conséquent, du sujet central des *Centuries,* de l'idée chère de l'auteur : la charité, force unifiante ? Conscient donc de la différence des deux pensées, Maxime aurait pourtant meli· l'une à l'autre pour mieux rendre à l'amour sa place dans la doctrine spirituelle. El. formé cette hypothèse, on voit nombre de formides s'éclairer d'un jour nouveau : l'ardent désir du Dieu transcendant et unique, la conversion des passions, et surtout maints petits faits de vocabulaire qu'on ne remarque pas assez : Evagre parle d' « état spirituel » :ζαταστάαι τοδ νου), de l'homme « qui s'est emparé de la connaissance « ; Maxime dira : « la *oie* de l'esprit » ; l'homme qui « a été jugé digne de la connaissance » et insistera sur la gratuité des dons divins, puisque la grâce est encore un lien d'amour.

Second trait, remarquable, où Maxime semble affirmer son originalité : la fameuse « impassibilité » perd chez lui les derniers traits qu'elle pouvait garder encore du stoïcisme, pour apparaître sous l'aspect franchement chrétien de la liberté intérieure. Sans doute, conservant les cadres de la psychologie alexandrine, il continue de définir la passion comme un mouvement. contraire à la nature, des deux puissances inférieures de l'âme. Mais, nuance significative, ce mouvement n'est plus essentiellement mauvais. La passion devient ambivalente : louable ou blâmable, selon l'usage qu'en fait l'esprit. Aussi sera-t-il question, moins de refouler, de retrancher (ἐζζἳπτειν) comme chez Evagre, que d'affranchir, de libérer, de purifier, et même de convertir (Ιζιστρἐφἐό). Le calme sou-

verain de l'impassibilité n'est pas une conquête de La volonté, après l'écrasement des instincts ; c'est une grâce, dont Dieu nous« juge dignes », el par laquelle notre « puissance de passion se tourne tout entière vers lui ». Parce que l homme est. déchu, en lui la colère et le désir ne sont plus soumis à l'esprit, et la passion est dangereuse. Mais que l'ordre se rétablisse, et l'on verra ce merveilleux retournement : « Passion d'amour blâmable, celle qui donne à l'esprit pour objet le matériel ; passion d'amour louable, celle qui l'attache au divin. Car c'est la loi de l'esprit que, s'il s'arrête ù un objet, il s'y dilate et que là où il se dilate viennent converger ses désirs et. son amour : aussi bien vers les réalités divines et intelligibles, qui lui conviennent, que vers les réalités et. passions charnelles » (3, 71). « Conversion au divin » – le mot est. de Maxime — qui laisse loin derrière elle, dans l'oubli complet, la résignation stoïcienne. « Si nous aimons sincèrement Dieu, notre amour même chasse nos passions » (3, 50). « Un moineau pris par la patte, s'il veut s'envoler, est retenu par son lien. Ainsi l'esprit qui n'a pas encore Γαρα-*theia,* s'il tente de s'élancer vers la connaissance des réalités célestes, retombe sur terre, entraîné par la force des passions. Mais, libre de toute passion, il s'élance sur la route sans tourner la tête, vers la contemplation des êtres, et, au delà, vers la connaissance de la Sainte Trinité » (1, 85-86). Il sera même question de « cette passion bienheureuse de la sainte charité » (3, 67), tant il est vrai que la force qui nous pousse vers Dieu el vers le prochain pour ne faire avec eux, autant que possible, qu'une seule chose, n'est pas d'une autre nature psychologique que celle qui nous fait aimer (αγαπἀν) l'argent et les plaisirs. On voit que le mot traditionnel « impassibilité », s'il rappelle mieux l'étymologie du grec απἀθεια, n'exprime

pas suffisamment le travail de sublimation opéré par la grâce, et. l'élan nouveau qu'il imprime à la vie spirituelle. « Liberté intérieure » semble plus heureux.

Reste un troisième trait sur lequel nous sciions tentés de faire silence parce qu'il embarrasse notre, souci d'exactitude théologique, mais sur lequel Maxime insiste trop pour que nous puissions éviter de le regarder comme significatif. Evagrc notait expressément : « Il n'est pas possible d'aimer également tous les frères, mais il est possible de vivre avec tous sans passion. » Or, les *Centuries sur la charité* répètent sur tous les tons que l'amour parfait est égal pour tous les hommes, justes ou pécheurs, amis ou ennemis. Comme Dieu aime d'un amour égal tous les hommes, œuvre de ses mains ; comme Jésus-Christ a prouvé son amour en souffrant pour l'humanité entière, donnant à tout le monde la possibilité de ressusciter un jour ; comme le Père veut que tous ses enfants soient Sauvés et viennent à la connaissance de la vérité... « Dieu, par nature bon et sans passion, dit le chapitre 25 de la première Centurie, aime d'un amour égal tous les hommes, œuvres de ses mains ; mais il glorifie le juste, uni intimement à lui par sa volonté, et dans sa bonté il a pitié du pécheur, qu'il cherche en cette vie à convertir par scs leçons. Ainsi l'homme dont la volonté est devenue bonne et libre des passions aime d'un amour égal tous les hommes, les justes pour leur nature et leur bonne volonté, les pécheurs pour leur nature, et par cette pitié compatissante qu'on a pour un fou qui s'en va dans la nuit. » On admirera la précision de cette sentence : elle maintient ce que nous appelons l'ordre de la charité, en ce sens qu'on ne peut ni ne doit aimer le juste *comme* le pécheur. Le motif surnaturel et les modalités psychologiques de l'amour ne sont plus les mêmes dans l'un el dans l'autre

cas. Mais à cela près, semble dire Maxime sans craindre le paradoxe, la charité reste *égale.* Ses accidents changent, sa substance demeure, c'est-à-dire, ce lien universel et identique entre les hommes, et des hommes à Dieu : Punique image divine, constituant leur nature, et qui les fait tous part icipants, ou capables de participer à la même vie. L'ordre de la charité est sauf, dans les dispositions affectives du sujet qui aime, mais la charité, considérée, si l'on peut dire, dans sa structure ontologique, demeure égale. « La charité parfaite n'admet, entre les hommes qui ont tous même nature, aucune distinction basée sur la différence des caractères. Elle ne voit jamais que celte unique nature ; elle s'attache avec mie force égale à tous les hommes, aux bons à titre d'amis, aux méchants à titré d'ennemis, pour leur faire du bien, les supporter, endurer patiemment tout ce qu'on reçoit de leur part, refusant obstinément d'y voir de la malice, allant jusqu'à souffrir pour eux si l'occasion s'en présente L » Il ne s'agit pas, on le voit, d'un simple aspect de l'impassibilité, d'une abolition stérile des préférences naturelles, mais d'un élargissement infini. Vues d'un sommet, les maisons du village, dans la plaine, paraissent de niveau. Ainsi nos pauvres préférences humaines, quand l'amour divin envahit l'âme. Et .Maxime, moine contemplatif qu'on s'attendrait à voir mettre au-dessus de tout la solitude et le silence, insiste longuement sur la pratique quotidienne de cette égalité d'amour. Trait remarquable : il va jusqu'à lui rattacher les vertus caractéristiques fie Γimpassibilité, patience et égalité d'âme dans l'épreuve. Jésus,en effet, a souffert pour accomplir le dessein de son Père, ramener

1. *Centuries* I, 25 et 71. Voici d'ailleurs les chapitres qui traitent de l'mnour universel et égal pour les hommes : I, 17, 24,25, 61, 62, 71, 71 ; II, 10, 30 IV, 90, 98. Voir .la note à J. 13.

à l'unité les hommes que le péché a en tous sens divisés. Donc, refuser sa pari d'épreuve, c'est s'exclure volontairement de cet, amour universel. Le prochain, déclare la lettre 2, c'est Dieu qui s'olïrè à nous pour que nous l'aimions dès à présent, en pratique, à notre manière humaine. Derrière lui apparaissent/très nets, les traits du Chrisl. Et les deux amours, du Christ et, du prochain, seront un élément nécessaire de la divine connaissance : « Si. ayant obtenu la grâce de la connaissance, on garde rancune à quelqu'un, c'est comme si l on se crevait les veux aux buissons. 1l faut absolument joindre connaissance yt charité. » « Puisque, selon le divin Apôtre, le Chrisl habite en nos cœurs par lu foi, et que d'autre part tous Ijes trésors de la sagesse cl de la connaissance sont en lui) cachés, tous les trésors de la sagesse et de la connaissance sont dans nos cœurs, mais cachés. Ils se révèlent au cœur dans la stricte mesure où l'on se purifie, chacun pour sa part,, en gardant les commandements » (4, 70).



Vous voilà donc ramenés, avec celle dernière sentence, assez loin des finesses de l'analvse évagrienne : Dieu se révèle non plus à l'esprit, mais au cœur ; il se révèle non plus directement dans sa majesté unique, mais par son Vcrbè fait chair, Jésus-Christ : enfin purification et. illumination vont, de pair : il n'est que de faire en soi place à la grâce. Ainsi, pour mieux s'exprimer, se mettre à portée de l'intelligence humaine, l'idéal de sainteté évangélique emprunte à des philosophies leurs systèmes de notions. Dans sa nouveauté, ce langage découvre aux contemporains les merveilleuses richesses de cette sainteté el les fixe en une doctrine raisonnée qui pourra se déve-

lopper par la suite. Puis, avec le temps, ces notions s'usent. Relisant aujourd'hui les *Centuries sur la charité,* nous sommes d'abord déconcertés par leur sécheresse, et l'idéal que nous y cherchions disparaît derrière cet écran sombre. Mais un effort, et l'écran se déchire : sous les concepts un peu hermétiques de gnose ou d'impassibilité, voici de nouveau qu'apparaissent désormais les formules évangéliques bien connues et enrichies cette fois de tout le contenu d'une tradition que notre réflexion féconde vient de ranimer soudain.

Maxime lui-même a peut-être été l'un de ces réanima* teurs. Au système d'Evagre partout répandu, mais vieux de plus de deux siècles, il aurait rendu sa force agissante en y versant une expérience personnelle, donc riche et neuve, de la charité, force vivante assurant à la vie spirituelle son unité et sa continuité. Unité et continuité, nons l'avons vu, que les découpages conceptuels pouvaient méconnaître et faire oublier. Mais pour les rétablir, il suffisait de se replonger dans la simple tradition. L'Eglise avait toujours, bien que plus ou moins clairement, reconnu la charité comme la sève même de la vie de la grâce, le *oincùlum perfectionis.* Si, dans leur effort pour mieux définir la perfection, les Alexandrins avaient pu faire trop large la place à l'illumination de la connaissance, ils n'avaient jamais du moins prétendu que celte connaissance dût être le fruit d'une spéculation humaine, mais bien un don de Dieu, couronnant une purification morale à base de foi. Maxime reprend la technique d'Evagre. Mais, cette fois, la notion de charité en est bien l'âme vivante. D'une impassibilité un peu stoïcienne d'allure, elle fait la vraie liberté intérieure et d'une contemplation dont 1' «intellectualisme» a choqué certains, l'union à Dieu. Bien entendu, on ne trouvera nulle part

sa définition claire, ni l'énumération complète de ses propriétés. Sève, lumière, chaleur diffuse, avons-nous dit, elle est partout présente tout entière, animant et unifiant tout l'itinéraire de l'âme vers la connaissance-union. Examinées chapitre par chapitre, nos *Centuries* apparaissent découpées dans les œuvres des vieux auteurs. Mais on ne saurait les « expliquer » ainsi, ni même par l'influence combinée d'Evagre et de Denys. L'âme en est neuve. Elles sont mieux qu'une pure résultante ou que l'écho affaibli du grand combat livré deux cent cinquante ans plus tôt par les moines d'Evagre, dans l'arène brûlante du désert de Scété.

CENTURIES SUR LA CHARITÉ

PROLOGUE

Avec le *Traité sur la aie ascétique,* voici encore, Père Elpidios, un ouvrage sur la charité que j'envoie â votre Honneur, en quatre centuries : autant que d'évangiles. Il ne répondra peut-être pas à votre attente, j'ai du moins fait tout ce que j'ai pu. Du reste, que votre Sainteté le sache, ce n'est pas un pur fruit de ma pensée : 4'ai parcouru les œuvres des saints Pères, et recueilli des extraits qui ramènent l'esprit à mon sujet. Souvent, j'ai résumé en sentences brèves de longs développements, pour que, plus faciles à retenir, ils puissent être embrassés d'un seul coup d'œil. J'envoie ce livre à votre Sainteté, en lui demandant de le lire avec bienveillance, sans chercher autre chose que le profit, d'oublier l'inélégance de mon style et de prier pour le pauvre homme que je suis, si dépourvu d'utilité spirituelle. Je vous prie, en outre, de ne pas croire que j'ai écrit cela pour vous rompre la tête : je n'ai fait qu'exécuter un ordre. (Si je vous parle ainsi, c'est qu'aujourd'hui nous sommes nombreux à nous rompre la tète à force de théorie ; mais à instruire les autres et à nous instruire nous-mêmes par la pratique, fort rares.) Au contraire, appliquez-vous de toutes vos forces à chacune des

sentences. Car elle ne sont pas toutes, je crois, faciles à saisir pour tous ; mais la plupart ont bien souvent besoin d'une longue explication, même si l'expression paraît fort simple. Peut-être aussi vous révéleront-elles quelque secret utile pour l'âme. Mais ce sera entièrement l'effet de la grâce de Dieu et d'une lecture pure de toute curiosité, pleine de· crainte de Dieu et de charité. Mais pour qui ne recherche pas l'utilité spirituelle, et qui au lieu de s'y efforcer comme je viens de dire ou d'une manière analogue, épluche les phrases dans le but de critiquer l'auteur et, par orgueil, d'établir une comparaison flatteuse pour son propre savoir, rien d'utile ne se manifestera jamais nulle part1.

1. Pour sc retrouver dons la variété des thèmes «pic Maxime enchevêtre parfois comme h plaisir, il n'y a pas lieu, semble-t-il. de chercher d'autre ill conducteur que celui qu'indique le titre même : la charité. Λ défaut d'autres arguments, le simple fait que le nom χγχκη ou le verbe ἀγχ-χν reviennent dans près de la moitié des chapitres sullirait à montrer que c'est bien d'elle avant tout qu'il s'agit, de son œuvre dans i'Ame humaine, de son rôle dans Ja vio spirituelle. Elle produit la connaissance, illuiniuatricc de l'esprit, non pas en vérité comme un moyen atteint son résultat, mats comme une force vivante se manifeste dans la conscience et dans le monde, par son action. Provoquant dans l'ftmc la décision fondamentale de préférer à tout le Dieu transcendant, elle ouvre la lutte contre les passions qui font obstacle, et de cette lutte résultera la publication ou libération nécessaire. A l'imitation de Dieu qui aime également tous les hommes, clic exige un amour du prochain absolument universel. Enfin, à l'esprit qui possède la connaissance, elle sc révèle, présente et agissante partout, dans l'ordre de l'univers et dans la marche de l'histoire Ce dernier point, à vrai dire. est moins net : les *Centuries* n'étant qu'un florilège ordonné ü la pratique, on y trouvera surtout une abondance de conseils et diagnostics destinés ii aider le combat de la volonté contre les passions. Pourtant, lorsque .Maxime décrit en passant les sommets de la liberté intérieure ou lorsqu'il s'arrête à contempler Dieu créant cl ordonnant le monde, alors il laisse voir ce fond de sa pensée. Initiatrice du combat spirituel et de la montée vers la gnose, autrement dit, lien de l'homme source des relations fraternelles entre les hommes, autrement dit, lien de l'huinanité ; force d'union cosmique, h travers le temps et l'espace, autrement dit, lien de l'univers : telle apparaît la charité.

PREMIÈRE CENTURIE [1]

1. La charité est une. disposition bonne de Fame, qui lui fait préférer à tout la connaissance de Dieu. Quant à parvenir à la possession habituelle de cette charité, c'est chose impossible tant qu'on garde une attache à quelque objet terrestre [2].

2. La charité naît de la liberté intérieure ; la liberté intérieure, de l'espoir en Dieu ; l'espoir, de la patience et de la longanimité : celles-ci, de la vigilante maîtrise de soi ; la maîtrise de soi, de la crainte de Dieu, et la crainte, de la foi au Christ [3].

1. *Première centurie.* — Une option généreuse et définitive par laquelle l'ibne place au-dessus de tout la connaissance de Dieu : voilà, dès le début, la charité définie par son acte. Quelques sentences, parmi les mieux frappées du recueil, font alors briller à nos yeux les beautés do celle connaissance (1-12). Le mouvement est donné, pour In libération del'espril par un détachement continuel des créatures ou, si l'on veut, une élimination progressive des passions. Appliqué au prochain, ce détachement se définit comme un élargissement de l'amour ù In mesure de l'humanité (13-30). Puis, jusqu'au fond do l'âme, la charité exercera son action purificatrice : par les diverses » œuvres · de lu vie monastique (31-15) qui · séparent ׀ l'esprit d'avec les passions : vaine gloire (46-18), mouvements désordonnés du 'ώμο et de l'-r? th* *:x (46-52), notamment à l'égard du prochain immédiat (53-62). Quelques notations psychologiques sur le mécanisme de la tentation et le classement des passions, et nous rencontrons une série de sentences (68-76) qui. montrant le lien étroit de *Vir.i ii·a* et de la charité parfaite, résument toute cctto doctrine de la purification Intérieure. Les chapitres 77-81 nous ramènent à la pratique de quelques « vertus · et moyens très efilcaces de combattre les passions. Enfin, voici l'esprit libéré (85-100) débouchant dans les régions sereines oü la liberté Intérieure s'épanouit en connaissance.

2. Cf. Evagre, *Centuries,* I. 86 : · Lu charité, c'est l'état supérieur de l'àmo raisonnable dans lequel il est impossible d'aimer quelque chose au monde plus que la connaissance de Dieu » (trad. Viller). Maxime, au lieu d'un état (ζατάστββιi). dit : une disposition (o .z'Jîs·.).

3. Cf. Evagrf, *Lettre à Anatolios* :· l.a fol. enfants, sefonde sur la crainte, celle de Dieu ; lu crainte ù son tour sur la maîtrise de soi ; celle-ci est affermie par la patience et l'espérance, dont naît la liberté intérieure, laquelle engendre h» charité. 1A charité est la porte de lu connaissance naturelle, û

3. Qui croit au Seigneur craint le châtiment ; qui craint le châtiment maîtrise ses passions; qui maîirise ses passions endure patiemment les afflictions ; qui endure patiemment les afflictions acquerra l'espoir en Dieu. Et l'espoir en Dieu sépare l'esprit de toute attache terrestre ; et l'esprit, ainsi détaché, possédera l'amour pour Dieu.

4. Qui aime Dieu, à toutes ses créatures préfère sa connaissance et sans cesse, dans l'ardeur de son désir, s'efforce vers elle.

5. Si tout être n'a l'existence que par Dieu et pour Dieu, et si Dieu est au-dessus de scs créatures, l'homme qui abandonne Dieu, l'être incomparablement meilleur, pour s'attacher à des objets de moindre valeur, montre qu'il préfère à Dieu ses créatures.

6. Celui qui Lient son esprit solidement fixé dans l'amour de Dieu méprise tout le visible et son corps même, comme s'il appartenait à autrui.

7. Si l'âme est meilleure que le corps, si incomparablement meilleur que le monde est Dieu qui l'a créé, celui qui préfère à l'âme le corps et à Dieu le monde créé par lui ne diffère en rien des idolâtres.

8. Détourner son esprit de l'amour pour Dieu et de l'attention assidue qu'il réclame, pour le tenir fixé

laquelle succède In connaissance de Dieu et la béatitude suprême. · Il semble que cette chaîne de vertus remonte à Clément d'Alexandrie, décrivant *(Stromulfx.* II, ◊. 31) les étapes de l'ascension gnostique. Evagre a supprimé la pénitence et ajouté lu liberté intérieure. Maxime reprendra cette énumération (1,3 et 81). Elle était donc traditionnelle. Mais il ne fait pas ǀ.xpirvument déboucher la charité dans la gnose ; Clément, lui, disait simplement : * ... la maîtrise de soi et la patience qui, en se développant, nous mènent à la charité et à la connaissance. ·

à quelque oj)jet sensible, c'est faire passer avant l'âme le corps, et avant Dieu le Créateur ce qui n'existe que grâce à Lui.

9. Si la vie de l'esprit, c'est l'illumination de la connaissance, et si cette illumination, c'est l'amour de Dieu qui la produit, on a raison de dire : « Au-dessus de l'amour de Dieu, il n'y a rien. »

10. Quand, dans le transport de la charité, l'esprit émigre vers Dieu, il ne conserve plus aucun sentiment, ni de lui-même, ni d'aucune réalité existante. Tout illuminé de la lumière infinie de Dieu, il devient insensible à tout ce qui n'existe que par lui. Ainsi l'œil cesse de voir les étoiles, quand le soleil se lève [1].

11. Toutes les vertus aident l'esprit à l'amour brûlant pour Dieu, mais,plus que les autres, l'oraison pure. Par elle l'esprit, emporte vers Dieu comme sur des ailes, s'échappe complètement d'entre les créatures [2].

1. Unique exemple, dans nos *Centuries,* du phénomène appelé tf-u; τή; αγάπη; (transport de lu charité). I.'expression fait songer au Pscudo-Dcnys et l'on serait fortement tenté d'y voir le « sommet extatique · de Γἀγάπη. En fait, le texte ne «lit pas que l'esprit sort de scs propres bornes et perd conscience, mais seulement qu'il émigre vers Dieu (fzor.oij) et devient insensible à l'égard des créatures. Or, Evagre lui-im'mc, dans son Traité *de l'oraison,* parle de l'insensibilité comme d'une des manpies de la vraie prière : · Heureux l'esprit qui, au temps «le l'oraison, a obtenu une parfaite insensibilité · *(De Oratione,* 120 ; M. G. 79, 1194). Quant au verbe izo/jus··? (émigre) qu'Evagre emploie pour désigner l'esprit sortant d'entre les êtres, Maxime ne le rcprcndr.i qu'une fois dans les *Centuries* (II, 26) cl une fois le nom ἐζδημία (III, 20).

2. C'est ici l'én».s tout court qui est placé sans conteste au sommet «le la vie spirituelle, puisque même l'oraison pure concourt à le produire, et que l'oraison pure s'identifie d'ordinaire avec ht *theologia,* au delà de laquelle il n'est pas de degré supérieur (cf. *infra.* H, 6 et 62, notes). On reconnaît l'influence de Dcnys (Noms *divins, 4,* 12-13, M. G. 3, 709-713). I.'érés revient assez souvent dans les Centuries (II, 6, S; III, G, 48). On trouve parfois πόθο; (I, 100), l'ardent désir, appliqué?» désigncrcc suprême élan de l'esprit purifié, nu sommet «le In connaissance. Ce sont les termes mêmes, notons-le, qui désignent ailleurs l'élan Imprimé par Dieu à la nature humaine, dès la

12. Quand par la charité la connaissance de Dieu ravit l'esprit, et que, échappé d'entre les créatures, cet esprit perçoit l'infinité divine, alors, comme le divin Isaïe, frappé de stupeur, il prend conscience de sa propre bassesse et répète avec conviction les paroles du prophète : « *Malheur à moi ! Je suis perdu ! Car je suis un homme aux lèvres souillées, j'habite au milieu d'un peuple aux lèvres souillées et j'ai vu de mes yeux le Roi Seigneur des armées* [1] *!* »

13. Qui aime Dieu ne peut pas ne pas aimer aussi chaque homme comme soi-même, tout choqué qu'il puisse être par les passions de ceux qui ne sont pas encore purifiés. Aussi bien, à les voir se convertir et réformer leur vie, il sent déborder en son âme une joie indicible [2].

11. Impure, l'âme passionnée : convoitises et aversions la remplissent.

15. Qui constate en son cœur une trace d'inimitié envers quelqu'un, pour une offense quelconque, est

création, élan qui lu rendait capable d'atteindre la béatitude surnaturelle, mais que le péché a brisé (ci. Introduction, p. 35).

1. *Isaïe,* VI, 5.

2. *13-30. L'amour universel des hommes.* L'amour du prochain apparaît tantôt comme un aspect de la liberté intérieure, une victoire sur les passion* de la convoitise et de la colère, tantôt comme l'expression de l'unité du genre humain, créé à l'unique image de Dieu. L'un et l'autre thème seront très abondamment développés (I, 13-30, 53-62, 68-72 ; II, 9-10, 30, 19-50 ; III. 15, 51-55, 79. S9-91 ; IV, 16-22, 26-11, 81-84, 87-90, 92-95. 97-99). S'ils tiennent une place si importante, c'cst vraisemblablement parce que l'amour universel pour les hommes est â la fois l'aspect le plus obvie de l'unité que l'amour opère dans la création, et la meilleure manière pour les hommes d'imiter cet amour divin. Imitation, notons-le, qui n'est pas seulement d'ordre moral, mais recouvre une participation surnaturelle (cf. H. vos Balthasar, *Kosmischc LUiirffle,* pp. 349-350). Les chapitres 24-25 insistent sur la ressemblance avec Dieu opérée en l'homme par cette attitude. Lcscho-Haste inconnu des *Centuries* la rapproche expressément de la volonté sttlvi-flque universelle (M. G. 90, 1073, scholion 4).

complètement étranger à l'amour de Dieu. Amour pour Dieu et haine pour un homme sont de tout point incompatibles.

16. « *Celui qui m'aime,* dit le Seigneur, *observera mes commandements. Or, mon commandement à moi, c'est que vous vous aimiez les luis les autres.* » Celui 'donc qui n'aime pas son prochain n'observe pas le commandement, et qui n'observe pas le commandement ne saurait aimer le Maître

17. Heureux l'homme capable d'aimer tous les hommes également !

18. Heureux l'homme qui ne s'attache à aucun objet périssable et éphémère !

19. Heureux l'esprit qui a dépassé les créatures et jouit sans cesse de la beauté de Dieu !

20. Celui qui *prenant soin de sa chair, en excite les convoitises* et qui, pour des biens d'un instant, garde rancune à son prochain, voilà celui qui *adore la créature de préférence au Créateur*[2].

21. Qui garde son corps à l'abri du plaisir comme de la maladie s'en fait un auxiliaire au service des biens supérieurs.

22. Qui échappe à toutes les convoitises du monde devient inaccessible à toute tristesse du monde.

23. Qui aime Dieu aime aussi son prochain sans réserve. Bien incapable de garder ses richesses, il les dispense comme Dieu, fournissant à chacun ce dont il a besoin.

21. Celui qui, en faisant l'aumône, veut imiter

I. *Joan..* XIV. 15 ; XV, 12.
3. *Rom.,* XIII, 14; I, 15.

Dieu, ne met aucune différence entre bon et méchant, honnête ou malhonnête homme, dès lors qu'ils sont dans la nécessité. Λ tous il donne de même, à chacun selon ses besoins, tout en préférant pour sa bonne volonté le bon au méchant.

25. Dieu, par nature bon et sans passion, aime également tous les hommes, œuvres de ses mains, niais glorifie le juste, parce qu'il lui est intimement uni par la volonté, et dans sa bonté a pitié du pécheur, l'instruisant en cette vie pour le convertir. Ainsi l'homme bon et sans passion par volonté aime également tous les hommes, les justes pour leur nature et leur volonté bonne, les pécheurs, pour leur nature et par cette pitié compatissante qu'on a pour un fou qui s'en va dans la nuit.

26. Donner largement de scs biens est signe de charité ; mais combien plus distribuer la parole de Dieu et servir les autres !

27. Qui a franchement renoncé aux biens du monde et, sans arrière-pensée, par amour, s'est fait serviteur de son prochain, est bientôt délivré de toute passion et établi participant de l'amour et de la connaissance de Dieu.

28. Qui possède en soi l'amour de Dieu n'a plus de peine à suivre le Seigneur son Dieu, comme dit le divin Jérémie, mais supporte généreusement peines, critiques, violences, sans vouloir à personne le moindre mal.

29. Si quelqu'un t'a outragé, ou marqué quelque mépris, prends garde aux calculs de la colère, de peur que, à la faveur de ton amertume, ils ne te séparent

de la charité pour t'établir dans les régions de la haine.

30. Souffres-tu d'un outrage ou d'un manque d'égards ? Sache qu'il y a pour toi grand profit à ce que ta vanité soit ainsi chassée providentiellement par l'humiliation.

31. Le souvenir du feu ne réchauffe pas le corps. De même une foi sans charité n'opère pas dans l'âme l'illumination de la connaissance[1].

32. La lumière du soleil attire à elle l'œil sain. De même la connaissance de Dieu attire naturellement à elle, par la charité, l'esprit purifié.

33. L'esprit est pur quand sorti de l'ignorance, il s'illumine sous la lumière divine.

34. L'âme est pure quand, délivrée des passions, l'amour de Dieu fait sa joie continuelle.

35. Une passion blâmable est un mouvement de l'âme contre nature[2].

36. La liberté intérieure est un état de paix dans lequel l'àmc ne se porte plus au mal qu'avec diffitulté.

1. *31-32*.. Ces deux sentences marquent un lien entre charité cl connaissance (comparer IV, 55-62, notes). Maxime ne fait Ici que reprendre la tradition alcxnndrinc, utilisant simplement une comparaison nouvelle, celle du soleil et do l'œil sain, pour marquer qu'il s'agit d'un épanouissement *naturel*· (φυσιζῶ;). CI. Evagre, *Cent.,* II, 34 : · La sainte connaissance attire l'esprit purifié comme l'aimant, par une force naturelle qu'il possède, attire le 1er ». Plus bas (I, 90). il s'agira d'une attirance morale, celle de la beauté.

2. il semble bien, d'après les meilleurs manuscrits, que Maxime ait écrit : ιτάΟο; ψ:χτ«5ν. En III. 71. il opposera la passion d'amour (ἀγάπη) blâmable à la louable (πχ·.νιτο#). Est-ce lii une simple façon d'exprimer cette vérité que la concupiscence n'est pas de soi péché ; ou Maxime a-t-il voulu noter, plus profondément, l'ambivalence de la passion ? En tout cas, la passion est · contre nature ·, c'est-à-dire s'oppose à la restauration de l'image divine, qui defluit la nature humaine.

Les sentences qui vont suivre traiteront du combat du moine contre la passion blâmable. Mais ce combat pour la liberté intérieure sera envisagé sous un angle tout empirique.

37. Qui est par scs efforts entré en possession des fruits de la charité ne les abandonne plus, dût-il souffrir mille maux. A preuve Étienne, disciple du Christ, et scs pareils, et le Sauveur lui-même priant son Père pour ses meurtriers : « *Pardonne-leur : ils ne sauenl pas* [1] *!* »

38. Charité signifie longanimité et bonté. Donc s'irriter, se montrer méchant, c'est rompre avec la charité, et rompre avec la charité, c'est rompre avec Dieu, puisque *Dieu esl charité*[2].

39. « .Ve *dites pas,* conseille le divin Jérémie : *Nous sommes le Temple du Seigneur !* » — Et toi, ne va pas prétendre qu'à elle seule la foi en Jésus-Christ Notre-Seigneur peut te sauver : entreprise impossible, si par les œuvres tu n'acquiers son amour. La foi toute seule... *Mais les démons ont la foi et la crainte*[3]*!*»

40. Œuvres de la charité : bienfaisance cordiale envers le prochain, longanimité, patience, usage des choses selon la droite raison...

41. Qui aime Dieu ne contriste personne et ne s'attriste contre personne pour des motifs d'ordre temporel. Il n'inspire et ne ressent qu'une tristesse, mais salutaire, celle que ressentit saint Paul au sujet des Corinthiens, et qu'il leur inspira [4].

42. Qui aime Dieu mène sur terre une vie angélique, dans le jeûne, les veilles, le chant des psaumes et la prière, jugeant bien de tout le monde.

1. *Luc,* XXIV, 34.
2. I *Joan.,* IV. 8.
3. *Jcrcm.,* VII, 4 ; *Jac.,* II, 19.
4. 2 *Cor.,* VII, 8.

43. Qui veut une chose lutte pour Γacquérir. Or de tous les objets bons et désirables, Dieu est incomparablement le meilleur et le plus désirable. Quelle ardeur doit donc être la nôtre, pour acquérir ce bien en soi bon et désirable !

44. Ne souille pas ta chair par des actes honteux, ne salis pas ton âme par des pensées perverses, et la paix de Dieu viendra sur toi, porteuse de la charité.

45. Maltraite ta chair par le jeûne et les veilles, vaque sans relâche au chant des psaumes et à l'oraison, et la consécration de la chasteté viendra sur toi, porteuse de la charité.

46. Jugé digne de la divine connaissance et pourvu, grâce à la charité, de son illumination, jamais plus on ne se laissera emporter par l'esprit de la vaine gloire. Jusque là, on reste pour lui une proie facile. Si donc alors, en toutes les actions que Dieu nous donne d'accomplir, nous nous tournons vers Lui, comme faisant tout à cause de Lui, avec son secours nous échapperons aisément à ce danger x.

47. Qui n'a pas encore obtenu la connaissance divine, fruit de la charité, s'enorgueillit des actes qu'il accomplit selon Dieu. Mais lorsqu'il en a été jugé digne, c'est avec une conviction profonde qu'il redit les paroles du patriarche Abraham quand il fut gra-

1. *tfi-is.* Valût) gloire et humilité. Comparer I, 76 ; II, 38-40; III, 59-61. L'enseignement de Maxime n'a rien d'original. Même les industries qu'il conseille sont tirées du *Practicas* d'Evagre. — Le texte porte: ▪ L'esprit *de la* vaine gloire» et non l'esprit *de* vainc gloire. Un manuscrit porte isiuwz au lieu de πνiὐαα. En tout cas il n'est pas douteux que Maxime voit, derrière la passion, l'action personnelle d'un démon.

tifié de la manifestation divine : « *Je ne suis, moi, que terre et cendre* [1] ».

48. Qui craint Dieu a pour compagne assidue l'humilité : grâce aux pensées qu'elle lui inspire, il parvient à l'amour et à la reconnaissance pour Dieu. Elle lui rappelle comment autrefois il a vécu selon le monde, les défaillances de toute sorte, les tentations éprouvées depuis sa jeunesse, comment le Seigneur l'a délivré de tout cela et l'a, d'une existence en proie aux passions, fait passer à une vie selon Dieu. Alors, avec la crainte, la charité le saisit, et il ne cesse, plein d'une humilité profonde, de rendre grâces au bienfaiteur et au guide de notre vie [2].

49. Garde-toi de souiller ton esprit en accueillant les pensées de convoitise et de colère. Sinon, de l'oraison pure, Lu tomberas dans la paresse spirituelle [3].

50. I) perd du coup toute familiarité avec Dieu, l'esprit qui devient coutumier de pensées mauvaises ou impures.

51. L'insensé, jouet de ses passions, quand sa colère en mouvement le bouleverse, suit aveuglément l'impulsion de fuir ses frères ; au contraire, quand sa convoitise ranime son ardeur, il change du tout au tout et court à eux, plein de prévenances. La conduite

1. *Genèse,* XIX, 27.

2. Cf. Evagbe, *Praclicos,* I, 22 : « Souvicns-toi de ta vie d'autrefois, do tes chutes passées, et comment, alors que tu étais en proie aux passions, le Christ, dans sa miséricorde, t'a fail passer à l'état de liberté intérieure » (M, G. 40, 1228).

3. Θυμός et ἐπιθυμία sont habituellement traduits par: colère et convoitise. Plus souvent, Maxime parle des trois puissances ou .parties de l'Anic : ἐπιθυμητικόν, θυμικόν, λογικόν, qui seront traduits : puissance concupiscible, irascible, raisonnable (cf. Introduction, p. 3-1).

du sage, dans la même alternative, est tout à l'opposé : du coté colère, il a supprimé, toute cause de trouble et se garde de toute amertume contre ses frères ; du coté convoitise, il maîtrise tout élan irraisonné qui le porte vers eux [1].

52. A l'heure de la tentation, ne quitte pas ton monastère, mais tiens bon, généreusement, sous la tempête des pensées, celles de tristesse et de découragement surtout. Car, providentiellement éprouvé par ces afflictions, tu verras s'affermir ta confiance en Dieu. Mais si tu quittes la place, preuve est faite de ton insignifiance, de ta lâcheté, de ton inconstance.

53. Si tu veux garder la charité telle que Dieu l'a réglée, ne laisse pas ton frère se coucher avec un sentiment d'amertume envers toi et, de ton côté, ne te couche pas avec un sentiment d'amertume à son

1. Cf. Evac.h.!, *Practices,* I, 13: · Quand, s'appuyant sur un mauvais prétexte, la partie Irascible de notre âme se trouble ù fond (ἰζτχιάξτ,ται), à ce moment précis les démons eux aussi nous conseillent la retraite comme une chose excellente, afin qu'au lieu de couper court aux causes de notre amertume, nous les transformions en causes de trouble. Lorsque lu puissance concupiM'iblc s'échauffe (izOrouaivirat), alors les démons, an contraire, nous inspirent do l'amour pour les hommes, nous traitent de malpolis et «le sauvages, afin que, désirant les corps, nous rencontrions les corps. · Evagrc parle d'une action directe des démons, peut-être même sous uno forme corporelle (-ils nous *appellent* les puissances Inférieures de l'âme. Maxime, qui ne fait pas intervenir les démons dans catte première Centurie (sauf peut-être ch. 4G), s'arrête à la cause psychologique du trouble intérieur, qu'il caractér.se du reste par les mêmes mots que son devancier. La tentation du (Iύαο porte :'i abandonner la vie de communauté, sous prétexte de · retraite · (χνανοφηβι), ajoute Evagrc : illusion très grave au temps do ce dernier, oti le cénobitisme n'était pas encore parfaitement posé en face do l'anachorétisme. Maxime, n'ayant plus affaire â cette difficulté, a remplacé le terme technique par z;·>£!>. Ainsi, au chapitre suivant, reprenant encore un texte d'Evagre *(Pract.,* I, 19), il remplace : « Ne quitte pas ta cellule ·, par : • Ne quitte pas ton monastère · Simple adaptation aux circonstances. Pour la tentation do la convoitise, Evagrc est plus brutal et suggère nettement une affection sensible fondée sur un attrait physique.

égard, mais va *te réconcilier avec ton frère, cl tu viendras offrir* au Christ, avec une conscience pure et dans une oraison fervente, le don de la charité \

54. Tous les dons du Saint-Esprit, sans la charité, ne servent de rien, selon le divin Apôtre. Aussi, de quel zèle devons-nous faire preuve pour l'acquérir [2] !

55. *La charité ne fait point de mal au prochain.* Aussi envier son frère, s'attrister de sa bonne réputation, éclabousser de traits d'esprit la bonne opinion qu'on a de lui, ou à l'occasion lui tendre un piège par malveillance, n'est-ce pas nécessairement s'exclure de la charité et tomber sous le coup du jugement étemel[3] ?

56. *La plénitude de la loi, c'est la charité.* Aussi garder rancune à son frère, lui dresser des embûches, lui souhaiter du mal et se réjouir de sa chute, n'cst-ce pas nécessairement aller contre ,la loi et mériter le châtiment éternel[4] ?

57. *Celui (pii dénigre son frère et le juge, dénigre et juge la loi.* Or, la loi du Christ, c'est la charité. N'est-il pas fatal, par conséquent, que le médisant s'exclue de l'amour du Christ et se prépare à lui-même le châtiment éternel[5] ?

58. Ne rends pas ton oreille complice d'une méchante langue, ni ta langue d'une oreille qui aime la médisance, en prenant plaisir à parler ou écouter à tort et à travers ; tu risquerais de L'exclure de l'amour divin et, pour la vie éternelle, d'être laissé dehors.

1. *Matthieu,* V, 24.
2. I Cor.. XIII, *1.*
3. *Hom..* XIII, 10.
4. *Ibid.*
5. *Jacques,* IV, 11.

59. Ne soUlire pas qu'on insulte ton père, et garde-toi d'encourager celui qui lui manque de respect, sous peine d'attirer la colère du Seigneur sur tes œuvres, et d'être exclu de la terre des vivants.

60. Ferme la bouche à qui médit à tes oreilles, sous peine de commettre avec lui un double péché : nourrir en toi-même une passion dangereuse, et le laisser, lui, parler inconsidérément de son prochain.

61. Et moi je vous dis : « *Aimez dos ennemis, (ailes du bien à ceux qui nous haïssent, priez pour ceux qui nous calomnient.* » Pourquoi ces préceptes du Seigneur ? – Pour t'arracher à la haine, à l'amertume, à la colère, la rancune, pour te rendre digne de ce bien suprême qu'est l'amour parfait, bien qu'on ne saurait posséder tant qu'on n'aime pas également tous les hommes, à l'exemple de Dieu qui aime également tous les hommes, *veut leur salut à tous, et qu'ils viennent à la connaissance de la véritél.*

62. *El moi je vous dis de ne pas tenir télé au méchant : à qui te frapperait sur la joue droite, tend l'autre aussi. A qui veut plaider pour prendre ta tunique, abandonne jusqu'à ton manteau. A qui veut t'obliger à une marche de mille pas, tiens compagnie pendant deux mille.* Pourquoi ces recommandations ? — C'est qu'il veut te préserver toujours, toi, de la colère, du trouble et de l'amertume, donner à l'autre

1. *Matthieu.* V, 44. Dans toute cette suite de chapitres, où Maxime suit de très près le *Practices* d'Evagrc, il est intéressant <16 rencontrer un point où il contredit son maître. Ce dernier avait écrit *(practlcos* II, 100 ; M. G. 40, 1252) : · Aimer tous les frères également (jn' ἴοη), cela n'est pas possible, mais on peut vivre avec tous sans passion (isiOro;), c'est-ü-dire exempt de rancune et de haine. · Maxime au contraire reprend ici son idée de l'amour égal et universel

une leçon par le spectacle de ton inaltérable patience et vous amener ensemble, dans sa bonté, sous le joug de la charité *.

63. Quand un objet a fait impression sur nous, nous conservons de lui des images passionnées. Aussi, maîtriser ces images passionnées, c'est du même coup in'priser les objets dont elles viennent. Plus ardue, en effet, est la lutte contre les souvenirs que contre les objets, tout comme pécher en pensée est plus facile que pécher en acte 2.

64. Parmi les passions, on distingue celles du corps et celles de l'âme. Celles du corps prennent leur origine du corps lui-même ; celles de l'âme, des objets extérieurs. Elles sont éliminées par la charité et la maîtrise de soi, celles de l'âme par la charité, celles du corps par la maîtrise de soi 3.

65. Parmi les passions, les unes se rapportent à la partie irascible de l'âme, les autres à la concupiscible·

1. *Matthieu,* V, 39-11.

2. *63-67.* (Rapprocher I, 8-1). *Psychologie de la passion et de la tentation.* La transcription du *Practices* continue, parfois mot pour mot. Evngre lui aussi distinguait pussions du corps et passions de l'ftine, d'après le même principe : lit diversité d'origine (ἀσσουη). Lui aussi, d'après le siège des passions, distinguait celles de la convoitise et celles de la colère, auxquelles s'opposent respectivement la maîtrise «le sol (ιγχοάτκα) et la charité (cf. *Practlcos,* I, 20, 21, 26 ; Ep. I.)

67. Un des rares exemples, dans nos *Centuries,* de la φαντασία ἵμπαΟη;, l'image passionnée. Ce qui montre que même l'imagination sensible n'est pas de sol mauvaise et passionnée (cf. aussi I, 89 et 91). D'ordinaire, Maxime emploie /ογ·σ;ιζ>; ou v r,ua, ce qui forme une expression plus paradoxale.

3. · Maîtrise de soi » semble meilleur, pour traduire ἰγζρατἰϊα, que ' continence » qui, pris dans son Sens étymologique, pourrait passer, mais exprime en français tout autre chose que l'empire de l'esprit sur les passions de la convoitise. Parfois, le contexte invite & préférer · tempérance ·, au sens technique de la quatrième vertu cardinale. Pour Maxime, la maîtrise «le sol est d'abord la « vertu-gardienne ·. Depuis Clément d'Alexandrie, qui l'appelle » fondement de la gnose » *(Slrom.,* 7. 12), elle avait conquis sa pince dans la psychologie de l'ascèse.

A toutes, ce sont les objets sensibles qui donnent le branle, ce qui se produit dans les périodes où charité et maîtrise de soi sont absentes de l'ànie.

66. Plus difficiles à combattre sont les passions de la partie irascible de l'âme, plus faciles celles de la partie concupiscible. C'est pourquoi aussi plus énergique est le remède que le Seigneur a donné contre la colère : le précepte de la charité.

67. Toutes les autres passions affectent dans l'âme soit la partie irascible, soit la concupiscible, soit même (l'oubli et l'ignorance par exemple), la raisonnable. Mais la paresse spirituelle, qui s'attaque à toutes les puissances de l'âme, émeut à la fois presque toutes les passions ; et c'est pourquoi, entre toutes, elle est redoutable. Précieuse donc la parole du Maître, qui lui oppose le remède : « *Par notre, patience,, gagnez nos âmes* r. »

68. Garde-toi d'offenser aucun de tes frères. Car peut-être, incapable de supporter la peine, il s'en ira. Et lu n'échapperais plus alors aux reproches de ta conscience, qui toujours, au moment de l'oraison, t'apporteraient la tristesse, interdisant à ton esprit tout commerce familier avec Dieu [2].

69. Garde-toi d'accueillir soupçons ou personnes qui tendraient à te scandaliser au sujet de tel ou tel. Car ceux qui, de quelque façon que ce soit, se font un scandale des événements, voulus ou non, ne con-

1. *Luc,* XX1, 19.
2. *jr.o/'opr^r,* ne signifie pas, vraisemblablement, que Je moine quittera son monastère et In vie religieuse, mais qu'il rompra avec In communauté. C'est probablement une allusion nu même incident qn'Evagre nomme ivr/ὠοησ·.; dans le passage cite plus haut, note au ch. 51.

naissent, pas la paix, celte roule qui par la charité mène à la connaissance de Dieu ceux qui en sont épris.

70. Il n'a pas encore la charité parfaite, celui dont les dispositions changent au gré de celles d'autrui, qui par exemple aime celui-ci, déteste celui-là pour un oui ou pour un non, ou bien aujourd'hui aime, demain détestera la même personne pour les mêmes motifs.

71. La charité parfaite n'admet, entre les hommes qui ont tous même nature, aucune distinction basée sur la différence des caractères. Elle ne voit jamais que cette unique nature, elle aime egalement tous les hommes, les bons à titre d'amis, les méchants à titre d'ennemis, pour leur faire du bien, les supporter, endurer patiemment tout ce qu'on reçoit de leur part, refusant obstinément d'y voir la malice, allant jusqu'à souffrir pour eux si l'occasion s'en présente. Ainsi peut-être s'en fera-t-on des amis ; jamais du moins on ne sera-infidèle à soi-même, et sans cesse, à tous les hommes également, on montrera les fruits de la charité. Notre Dieu et Seigneur Jésus-Christ a bien, lui, montré son amour en souffrant pour l'humanité entière, et en donnant gratuitement à tout le monde la possibilité de ressusciter un jour, chacun restant maître de mériter la gloire ou le châtiment.

72. Ne pas mépriser gloire et obscurité, richesse et pauvreté, plaisir et douleur, c'est n'avoir pas encore la charité parfaite. La charité parfaite méprise non seulement tout cela, mais encore la vie temporelle et la mort.

73. Écoute ceux qui ont obtenu le don de la par-

faite charité, quel langage ils tiennent : « *Qui nous séparera de l'amour du. Christ ? La tribulation ? L'angoisse. ? La persécution ? La faim ? Le dénument ? Le danger ? L'épée ? (Il est bien écrit : à cause de toi tout le jour nous sommes mis à mort, on nous regarde comme des moulons de boucherie !) Mais dans toutes ces épreuves nous sommes plus que vainqueurs, grâce à celui qui nous a aimés. Oui, je suis bien sûr que ni mort, ni oie, ni anges, ni principautés, ni puissances, ni présent, ni avenir, ni hauteur, ni profondeur, ni aucune autre créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu qui est dans le Christ Noire Seigneur !*[1] »

71. Et sur l'amour du prochain, écoute aussi : « *Je dis la vérité dans le Christ, je ne mens pas, ma conscience m'en rend témoignage par le Saint-Esprit : c'est pour moi une tristesse immense, un chagrin incessant dans mon cœur. Je souhaiterais d'être rejeté loin du Christ pour mes frères, ceux de ma race, de ma chair, ceux d'Israël!* » et la suite... De même Moïse et les autres saints [2].

75. Sans mépriser gloire, plaisir et ce qui les entretient et dont ils ont fait naître la passion : l'avarice, possible de couper court aux prétextes de la colère. Or, sans y couper court, impossible de trouver la charité parfaite.

76. L'humilité et la souffrance délivrent l'homme de tout péché, en supprimant, la première les passions de l'âme, l'autre celles du corps. C'est, semble-t-il, l'exemple que nous donne le bienheureux David,

1. Rom., VIII, 35-39.
2. *Ibid.,* IX, 1-3.

quand il dit dans sa prière : « *Vois nia misère et ma peine et enlèue tous mes péchés* L »

77. Les préceptes sont le moyen dont le Maître se sert pour amener à la liberté intérieure quiconque les pratique, et son enseignement divin, le moyen par lequel il accorde l'illumination de la connaissance.

78. Dans son ensemble, cet enseignement a un triple objet : 1° Dieu, 2° les êtres, visibles et invisibles, 3° l'action en eux de la Providence et du Jugement divins.

79. L'aumône est le traitement de la colère ; le jeûne, le remède de la convoitise ; l'oraison, elle, purifie l'esprit et le prépare à la contemplation des êtres. Pour les facultés de l'âme le Maître nous a.également donné ses préceptes.

80. Sur la parole : « *Apprenez de, moi (pie je suis doux et humble de cœur,* etc... » La douceur garde à l'abri du trouble la partie irascible de l'âme, l'humilité libère l'esprit de l'orgueil et de la vaine gloire

81. Il y a deux craintes de Dieu : l'une, qui naît en nous sous la menace du châtiment, et engendre tour à tour la maîtrise de soi, la confiance en Dieu, la liberté intérieure, mère de la charité ; l'autre, compagne inséparable de la charité même, qui entretient sans cesse dans l'âme le respect, de peur que la familiarité inhérente à l'amour ne dégénère en mésestime de Dieu.

82. La première sorte de crainte, *la charité parfaite la chasse* de l'âme qui, la possédant, ne craint plus le

1. *Ps.,* XXIV. 18.
2. *Malt..* XI. 29.

châtiment ; mais la seconde, comme je viens de le dire, se joint à elle et la garde toujours. A la première s'appliquent les textes : *La crainte du Seigneur détourne toujours du mal. La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse.* Et à la seconde : *La crainte du Seigneur est pure et demeure à jamais. Bien ne manque à ceux qui. le craignent*[1].

83. *Faites mourir dos membres, ceux de la terre : fornication, impureté, passion, convoitise mauvaise, cupidité,* etc... La terre désigne ici la prudence de la chair ; la fornication, l'acte même du péché ; l'impureté, le consentement ; la passion, c'est la pensée passionnée ; la convoitise mauvaise, la simple acceptation de la pensée de la convoitise ; la cupidité, la matière première et l'aliment de toute passion. Et voilà tout ce que le divin Apôtre nous enjoint de mettre à mort, comme « membres » de la prudence de la chair[2].

84. D'abord, la mémoire présente à l'esprit une pensée simple. Cette pensée dure, et la passion se met en branle, puis, si elle n'est écartée, elle pousse l'esprit à consentir. Ce consentement donné, la seule étape qui reste est le péché d'action. Aussi est-ce fort sagement que l'Apôtre, dans une lettre à des chrétiens sortis du paganisme, leur prescrit de s'attaquer d'abord au péché d'action, et ensuite, méthodiquement, de remonter pas à pas vers la cause. Et cette cause, je l'ai dit, c'est quelque cupidité qui met en branle et entretient la passion, par exemple lagourman-

1. *Proverbes.* XV, 27 ; I, 7. – *Ps..* XXXIII. 10.
2. *Col..* III, 5.

dise qui engendre et entretient la luxure. La cupidité en effet est mauvaise non seulement quand elle a pour objet l'argent, mais aussi quand elle s'attache à la bonne chère ; et en revanche, la tempérance est bonne non seulement quand elle a pour objet la nourriture, mais aussi quand elle s'applique à l'argent.

85. Γη moineau pris par la patte, s'il veut s'envoler, est retenu par son lien. Ainsi l'esprit qui n'a pas encore la liberté intérieure, s'il tente de s'élancer vers la connaissance des réalités célestes, retombe sur terre, entraîné par la force des passions \

1. *$5-100. Liberti intérieure el connaissance.* Dans cette première centurie, Maxime ne distingue pas expressément *Γ.',χξ'ί* et γνώσι comme degrés de la vie spirituelle. Il semble «loue, ici, présenter lu contemplation comme un fruit naturel et un indice (88) de la liberté intérieure. Néanmoins, malgré la terminologie flottante, il est possible de dresser un tableau assez précis des degrés de vie spirituelle indiqués par ce groupe de chapitres. D'abord, l'esprit apparaît dépouillé des passions, parce qu'il s'est détaché des objets ; c'est le fruit de la pratique des commandements (85, 94). Puis ce sont les représentations mêmes qu'il a des choses qui deviennent simples, pures, sans passion ; l'esprit voit les êtres qui l'entourent selon leur vraie structure, leurs • raisons », leur · sens · ; d'où une singulière sûreté de jugement dans la conduite morale ; le discernement. Ce nouvel état corresiwnd à ce que Maxime appelle contemplation des êtres visibles, ou contemplation naturelle, parfois même · spirituelle », des itres (86, 86, 92, 94, 97). Degré curactérbdiquo de la pleine liberté Intérieure (88, 89,91. 92. 93) : c'est sur lui que tout ce passage parait centré. En troisième lieu, la connaissance ou contemplation de l'invisible ou du céleste (85, 90.94) attire l'esprit naturellement, comme le soleil attire l'œil sain, à une vue plus parfaite du monde et de l'action de Dieu en lui (90, 99). Au sommet apparaît la connaissance de la Sainte Trinité (86, 94), connue non pas dans son essence, mais dam ses attributs et par son action dans l'univers (96, 100). Le scholiaste nous invite, mais sans le faire lui-même, à cc travail de classification (M. G. 90, 1076, schol. 13).

Ailleurs (ci-dessus, 78 et plus bas III, 33), Maxime distingue cinq objets des enseignements, qui recouvrent exactement les cinq connaissances cataloguées par Evngrc : « 1) y a cinq connaissances fondamentales qui renferment toutes les autres : la première est, au «lire des Pères, lu connaissance do l'adorable Trinité, lu seconde et In troisième sont la connaissance des êtres incorporeis et des êtres corporels, lu quatrième c1 lu cinquième, la connaissance du jugement et la connaissance de la Providence de Dieu · *(Cent.,* I. 27. trad. Viller). En rigueur, les deux tableaux de Maxime ne se recouvrent pas exactement : à la contemplation de l'invisible et du céleste, l'autre subs-

<36. Mais, libre de. toute passion, il s'élance sur la route, sans tourner la tète, vers la contemplation des êtres et, au delà, vers la connaissance de la Sainte Trinité.

<37. Devenu pur, l'esprit, dès qu'il perçoit les notions des êtres, passe à leur contemplation spirituelle. Redevenu impur par sa négligence, il se représente encore dans leur pureté les notions des autres objets, mais, s'il s'agit de choses humaines, elles lui inspirent des pensées viles et perverses '.

<88. Lorsque pendant l'oraison jamais aucun souvenir du monde ne vient te troubler l'esprit, sache alors que tu n'es plus hors du domaine de la liberté intérieure.

<89. Lorsque l'âme prend conscience de sa bonne santé, ses imaginations, même dans le rêve, commencent à lui apparaître pures et sans trouble 2.

tltue la connaissance du jugement et de la providence. Maxime, dirait-on, préfère cette seconde classification : le jugement et la providence reviennent plus souvent que les réalités invisibles et célestes (cf. fl, -16, 66, 91. £6) ; IV, 16, 18 : *Ambigua,* M. G. 91. 1297 A, 1168 B-C ; *Quest. Thaï.,* 44 ; M. G. 90. 72» C).

Il semble qu'Origènc ait été le premier à distinguer les cinq contemplations. Villcr, â la suite de Bousset, Indique plusieurs textes *(art. cité,* note 130), et notamment : « C'est un livre de Dieu que la connaissance des corps et des êtres incorporels, dans lequel, par la-gnose, l'esprit pur peut écrire. Dans ce livre est écrite aussi la science de la providence et du jugement. C'est par ce livre que Dieu est connu comme démiurge, comme sage, commo prévoyant cl comme juste... · *(Selecta* in *psalmos.* M. G.. 12, 1661 C). Depuis lors, la terminologie et la pensée se sont heureusement précisées.

1. Sur la contemplation < spirituelle ·, cf. IV, 15, Uotc.

2. Cet état de l'Amc, c'cst-à-dirc des deux puissances inférieures, par opposition au νοδ , correspond à celui ou l'esprit n'est plus troublé, dans la prière, par les représentations passionnées. Sa bonne santé, c'est donc la liberté intérieure. I.a pensée, sinon l'expression, est d'Evagre *(Practices,* I, 36, parle de la perception de son propre éclat. Comparer *Centuries sur la charité,* IV, 50, 79-50). Par ailleurs, *Practices,* II, 55-56, identifie la santé de l'Amc avec *l'apatheia.*

90. Comme les beautés visibles le sens de la vue, la connaissance de l'invisible attire l'esprit purifié. Par l'invisible, j'entends les êtres incorporels.

91. N ôtre plus attaché aux objets, c'est bien ; mais garder sa liberté intérieure devant leurs images, c'est beaucoup mieux. Aussi bien les démons nous font par nos pensées une guerre bien plus dure que par les objets mêmes.

92. Celui qui pratique à la perfection les vertus et a acquis le trésor de la connaissance voit désormais' les choses selon leur nature et par conséquent agit et. pense toujours selon la droite raison, sans jamais se lromper. Car c'est l'usage raisonnable ou déraisonnable que nous faisons des choses qui nous fait vertueux ou pervers.

93. Un indice de haute liberté intérieure, c'est que les représentations des objets surgissent dans l'âme en leur simplicité, dans la veille ou dans le rêve

94. Par la pratique des commandements l'esprit se dépouille des passions ; par la contemplation spirituelle des choses visibles, il quitte les représentations passionnées qu'il a des objets ; par la connaissance des réalités invisibles, il se dégage de la contemplation des choses visibles et de cette connaissance enfin, par celle de la Sainte Trinité.

95. Le soleil une fois levé éclaire le monde, rendant visible, avec lui, tout ce qu'il éclaire. Ainsi le soleil de justice, quand il se lève dans l'esprit purifié, se mani-

1. CL EvAGnE.Prcrclicos, I. 35-42 : indices de la liberté intérieure.· Signe de liberté intérieure : l'esprit commence ù voir son propre éclat, demeure en paix (ηττ/o:) devant les apparitions du rêve et son regard glisse doucement sur les objets · (36).

feste lui-même, et fait connaître les raisons de tout ce qui existe et existera par lui.

96. Nous ne connaissons pas Dieu dans son essence, mais-par la magnificence de sa création et l'action de sa Providence, qui nous présentent, comme en un miroir, le reflet de sa bonté, de sa sagesse et de sa puissance infinies.

97. L'esprit purifié ou bien a des représentations simples et pures des choses humaines, ou bien contemple naturellement les êtres, visibles ou invisibles, ou bien reçoit la lumière de la Sainte Trinité.

98. Parvenu à la contemplation des êtres visibles, l'esprit tantôt cherche leurs raisons naturelles, tantôt ce qu'ils signifient, tantôt leur cause elle-même.

99. S'il s'adonne à la contemplation des réalités invisibles, l'esprit cherche leurs raisons naturelles, la cause de leur existence, leurs conséquences et enfin faction sur elles de la Providence et du Jugement divins.

100. Mais, arrivé à Dieu, l'ardeur de son désir lui fait chercher d'abord ce qu'est l'essence divine, car il ne trouve de consolation en rien de ce qui lui ressemble. Mais c'est une entreprise impossible et la connaissance de l'essence de Dieu est également inaccessible à toute nature créée. Il se contente donc des attributs, c'est-à-dire, l'éternité, l'infinité, l'invisibilité, la bonté, la sagesse, la puissance qui crée, gouverne et juge les êtres. Cela seulement est en lui parfaitement compréhensible : qu'il est infini, et le fait même de ne rien connaître est déjà une connaissance

transcendante à l'esprit, comme l'ont montré les théologiens Grégoire et Denys

DEUXIÈME CENTURIE -

1. Qui aime sincèrement Dieu prie aussi absolument sans distraction, et qui prie absolument sans

1. Sur le · théologien ·, voir II, 27. note ; sur la connaissance de Dieu par scs attributs, IV, 7-9. U est difficile d'indiquer avec précision le passage de Grégoire de Nazianze auquel Maxime entend se référer : aussi bien, nombreux sont les discours dans lequel* cette même pensée est développée. Voir notamment le quatrième *Discours tMolmjique.* 17 et 18. Quant au Pseudo-Dcnys, il s'agit plus probablement «lu chapitre I des *Noms divin»* (M. G. 3, 593) : · Le Rayon, par conséquent, qui est au delà de toute essence, doit transcender aussi toute connaissance · (trad. Gandillac).

2. *Deuxième centurie.* I41 première centurie formait un tout assez complet et caractérisé. La seconde et la troisième se distinguent moins licitement l'uno de l'autre, d'abord, parce que l'on a peine A découvrir entre elles une coupe véritable (la seconde s'achève sur une exégèse des premiers versets du psaume 22. qui continue au début de la troisième); ensuite, parce que dans l'une et dans l'autre c'est le thème du combat spirituel qui domine, Pourtant, la seconde introduit des éléments nouveaux et bien â elle : les démons, la prière sans distraction, la distinction entre pratique et gnose... De plus, l'idée même du combat spirituel, qui d'ailleurs n'est qu'un nouvel aspect de la purification-libération décrite dans la première centurie, apparaît ici sous «les traits plus accusés, plus « ascétiques · pourrait-on dire : derrière la passion, il y a un adversaire personnel, un démon ; l'esprit monte la garde pour empêcher les pensées de durer en lui ; l'âme et le corps s'appliquent intensément aux saintes occupations qui les séparent «les objets et des passions. C'est, en somme, la phase *pratique* de la lutte ; la troisième, centurie en présentera plutôt lu phase *t/nosiique.*

En tout cas, les sept premières sentenccsfonne.nt un groupe bien particulier : elles décrivent la prière · sans distraction » ou, car les deux expressions paraissent bien synonymes, l'oraison pure. Cette prière est le fait d'un esprit libéré ; elle n'en est pas moins sans cesse menacée, et voici une présentation, longue et détaillée, des ennemis à l'affût : passions et démons (8-22). Les chapitres 23-30 nous font do nouveau entrevoir la libération et les progrès dans la connaissance et, â partir de 31, nous assistons à la lutte méthodique contre les ennemis. Il est difficile, dans cet enchevêtrement de sentences disparates, de distinguer des groupes et une suite logique. On peut toutefois indiquer : les importants chapitres 31-33 (psychologie de la tentation et du péché) ; 31-37 (l'intention droite) ; 38-10 (lutte contre lo démon de l'orgueil). Il semble qu'on puisse réunir 11-17 sous le titre : remèdes providentiels aux

distraction aime aussi sincèrement Dieu. Or, il ne prie pas sans distractions, l'homme qui garde son esprit rivé à quelque objet terrestre. Donc celui-là n'aime pas Dieu qui garde son esprit attaché â quelque objet terrestre *.

passions. Vient ensuite une série de diagnostics sur la charité: amour du prochain. union â Dieu dans lu prière, vertus diverses (48-58). 59-60 traitent de l'égoïsme ; 61-62 du sommet de l'oraison, puis, de nouveau, l'idée du combat affleure : après quelques notations sur h· péché et les raisons providentielles des tentations, nous sommes longuement prévenus contre les représentations on pensées passionnées (62-75). Les sentences suivantes annoncent la troisième centurie, en donnant le principe que le mal n'est jioint dans les choses, mais dans l'abus que nous en faisons (75-78, dont il convient de rapprocher 82). Ensuite dominent les notations psychologiques : vertus ‹4 vices, hiérarchie des puissances, pensées passionnées, démons, tentations (78-93). Vient alors une explication, qui continuera dans la troisième centurie, des premiers versets du psaume 22 (94-99). Enfin la dernière sentence nous ramène â celles du début, â l'idée de la prière pure, fruit de la liberté intérieure et de la contemplation des être».

I. *1'6. Prière satin distraction et prière pure.* Pcrfcctiohnant la classificalion «l'Origcnc *(De Oratione,* ch. 14, M. G. 11, 401), Evagre avait distingué la prière de demande (osr,?:;), · conversation de l'esprit avec Dieu, accompagnée de supplication dans laquelle se trouve une demande de secours pourle temps du combat »((.'«»/., Vi1,311 ; la prière d'intercession (ivτ:υ ·;) ׀ demande faite à Dieu par les spirituels pour le salut des autres » *(ibid.,* 33), enfin · la prière supérieure dans l'état de l'Amc le plus élevé › (nsose-jy»}), l'oraison proprement dite. Π no s'agit ici que de la προσ ^/τ^. Manifestement, Maxime entend décrire l'idéal de l'oraison, fruit de la charité, qu'il désigne, par deux expressions équivalentes, évoquant la liberté intérieure : oraison pure (xâOaçjt) et sans distraction (ïtîrtptosaoxwç), hérité d'Evagre et qui remonte pm1-ètrc ft 1 *Cor.,* 7. 35 : s'attacher au Seigneur sans tiraillements ·. Les traits de la description sont nets : l'esprit n'éprouve plus de • distraction ›, c'est-à-dire non seulement que nulle pensée importune ne vient détourner son attention du sujet de sa méditation, mais, plus profondément, qu'à l'état ordinaire toutes ses facultés, détournées des objets, qu'elles méprisent, et de leurs représentations, qui demeurent pures, sont orientées vers Dieu, fixées, établies en lui. Etat qui implique I'ἀπῒΟπα et la charité, cetto préférence résolue donnée à la connaissance «lu Dieu transcendant. État double, suivant qu'il se situe au sommet de la vie pratique ou de lu vie gnostique (6), S'il s'agit de la vie gnostique, il suppose un esprit totalement simplifié, ׀ sans matière ni forme ׀ et longuement façonné par les contemplations spirituelles ·. Ce dernier trait pose le problème, qui sera traité plus bas, des rapports de l'oraison pure avec la (Ιεολογiχ ou connaissance de la Sainte Trinité. On pourra sc reporter au *De Oratione* d'Evagre, traduit et commenté par I. Hausiikhii, dans *Revue d'Ascètique et de Mastique,* tome XV, Janvier-avril 1934.

2. Si l’esprit s’arrête longuement sur un objet sensible, c’est qu’une passion l’y retient attaché : convoitise, ou tristesse, ou colère, ou rancune. Et tant qu’il ne méprise pas cet objet, il ne peut s’affranchir de cette passion.

3. Les passions qui subjuguent l’esprit le lient aux objets matériels, le séparent de Dieu en l'occupant tout entier de ces objets. Mais si l’amour de Dieu prend le dessus, il le délivre de ces liens et lui fait mépriser non seulement les objets sensibles, mais même, notre vie temporelle.

1. L’effet des commandements, c’est de rendre simples les représentations des choses. Celui de la lecture et de la contemplation, c’est de rendre l'esprit sans matière et sans forme. D’où résulte la prière sans distractions L

5. Pour délivrer l’esprit des passions si parfaitement qu'il puisse prier sans distraction, la voie active ne suffit pas, si elle n’est suivie de diverses contemplations spirituelles. L’action en effet ne libère, l'esprit que du dérèglement et de. la haine ; les contemplations l'arrachent en outre à l'oubli et â l’ignorance. Ainsi délivré, il pourra prier comme il faut[2].

fi. Au sommet de l'oraison pure, on distingue deux états, l’un pour les actifs, l’autre pour les-contempla*

1. La distinction indiquée semble celle des pratiques et des gnostiques, sur laquelle Maxime reviendra souvent (et. *infra,* 55 et la note. Sur l'esprit sans matière ni tonne, voir 11, 61-02 et la note).

2. CL Evagrr, *Pracllcos,* 1, 50-51 : ‹ Lu pratique est une voie spirituelle qui puriiie à tond la partie pathétique de l'Λιηο. Insulllsautc c»t l'activité des préceptes pour guérir parfaitement les puissances de l'Aiue.si des eort-tcmplations ne leur succèdent, l'une après l'autre, dans l'esprit -.Maxime a gardé l'indéterminé : « diverses contemplations .

lifs. F.e premier est dans l'âme l'effet de la crainte de Dieu et de la bonne espérance ; le second, de l'ardeur de l'amour divin et de la purification totale. Indices du premier état : l'esprit se recueille, s'abstrait de toutes les pensées du inonde et, dans la pensée que Dieu est présent — et il l'est en effet — fait oraison sans distraction ni trouble. Indices du second : l'esprit est ravi, dans l'élan même de la prière, par l'infinie lumière de Dieu ; il perd tout sentiment et de lui-même et des autres êtres, excepté de Celui qui par la charité opère en lui cette illumination. Alors aussi, attiré par les propriétés de Dieu, il acquiert de lui des notions pures et pénétrantes

7. A ce qu'on aime on s'attache sans réserve, méprisant tout obstacle, de peur d'en être prive. Qui aime Dieu s'applique à l'oraison pure, et toute passion qui lui fait obstacle, il la rejette.

X. Rejette l'égoïsme, source des passions, et tu n'auras plus de peine, Dieu aidant, à écarter les aul res : colère, tristesse, rancune, etc... Mais cède à la première, et tu seras, malgré toi, blessé par la seconde. Par égoïsme, j'entends une passion dont l'objet est le corps.

1. Unique exemple, dans les *Centuries sur la charité,* d'une distinction entre deux *états* d'oraison pure (sur le tenue zarac :ac-.ç, étui, voir IV, 8G, note). Comme toute la doctrine spirituelle de Maxime, sur cc point lidèlc continuateur do l'alexandrinisme, subordonne la pratique ὑ lu gnose, il est dllllcilo d'interpréter cc texte dans le sens do deux sommets, égaux mais indépendants, de lu perfection, nu sens oit certains modernes, par exemple, parlent d'une extuse de l'action, on face d'une extase contemplative. Ailleurs *(Questit>n-v* û *Tlutlasslas,* 25, AI. G. 90, 329, 33G), Maxime distingue l'oraison du pratique (la demande des vertus), celle du ' physique · (la demande de la connaissance des créatures), celle du théologien (le silence profond où l'esprit dépasse pensée et connaissance). Il semble que cette incohércnce de la terminologie soit duc a l'érudition même de l'auteur, qui mêle ses sources sans aucun souci de les faire concorder.

9. Voici les cinq motifs, louables ou non, pour lesquels un homme peut aiiner un autre homme : 1° pour l'amour de Dieu : ainsi le juste qui aime tout le momie, ou l'homme qui, sans être encore juste lui-même, aime les justes : 2° par un instinct naturel, comme les parents aiment leurs enfants, et réciproquement ; 3° par vanité : celui qui reçoit des louanges aime celui qui les donne ; 1° par cupidité : on aime le riche dont on reçoit de l'argent : 5° par amour du plaisir : cas de ceux qui ne pensent que bonne chère et plaisir sexuel. Le premier motif est bon, le second indifférent, les autres viciés par la passion.

10. Un tel, tu le détestes ; cet autre, tu ne l'aimes, ni ne le liais: celui-ci, lu l'aimes, mais très modérément ; celui-là, tu l'aimes intensément... A ces différences, reconnais que tu es loin de la charité parfaite qui se propose d'aimer également tous les hommes.

11. *Détourne-toi du mal, et fais le bien.* Autrement dit : combats tes ennemis, les passions, pour les affaiblir : puis pratique la tempérance, de peur qu'elles ne reprennent force. Ou bien : Lutte pour acquérir les vertus, puis sois tempérant afin de les garder. Voilà sans doute ce que c'est qu'agir et veiller.

12. Ceux à qui Dieu a permis de nous éprouver, tantôt excitent la puissance concnpiscible de l'âme, tantôt l roublent l'irascible, tantôt obscurcissent la raison, ou bien ils accablent le corps de douleurs, ou ravissent nos biens matériels.

13. Les démons nous tentent soit par eux-mêmes, soit en armant contre nous des hommes sans crainte de Dieu. Par eux-mêmes, si nous vivons dans la

retraite, coinme le Maître au désert ; par les homines, si nous demeurons en leur société, comme le Maître parmi les Pharisiens. Mais nous, les yeux sur notre modèle, repoussons l'une et l'autre attaque.

1 1. L'esprit commence-t-il à progresser dans l'amour de Dieu ? Le démon va chercher à le pousser au blasphème, lui suggérant des pensées qu'un homme ne saurait trouver par lui-même, et qui ne peuvent venir que du diable, leur porc. S'il en use ainsi, c'est que, jaloux de l'ami de Dieu, il veut qu'à la vue de telles pensées, il se désespère et n'ose plus, par sa prière accoutumée, s'envoler vers Dieu. Mais le destructeur n'en tire aucun avantage pour le but qu'il se propose : au contraire, il nous affermit davantage. Car après attaques et contre-attaques, nous retrouvons notre amour pour Dieu plus sûr, plus sincère. *Que. son épée lui perce, le cœur, cl que ses flèches sc brisent*[1] !

15. L'esprit, quand il s'applique aux objets visibles, les perçoit naturellement par l'intermédiaire des sens. L'esprit n'est pas de soi mauvais, ni celte perception naturelle, ni les objets, ni les sens : ce sont œuvres de Dieu. Où donc est le mal ? Évidemment dans la passion qui s'attache aux représentations naturelles et que l'esprit, s'il veille, peut fort bien écarter de l'usage qu'il fait des représentations.

16. La passion est un mouvement de l'âme contre nature, par suite d'un amour sans raison, ou d'une aversion irréfléchie pour un objet sensible quelconque,

1. Ps., XXXVI, 15.

ou à cause de lui. Amour sans raison, par exemple, de la bonne chère, d'une femme, d'une fortune, d'une renommée (pii passe, de nimporle quel objet sensible, on bien d'autre chose à cause de cet objet. Aversion aveugle, soit pour un de ces objets, soil pour un autre à cause de lui [1].

17. Quant à la malice, elle esl dans le jugement faux porté sur les représentations el suivi de l'abus des choses. Ainsi, pour les relations avec les femmes, la régie du jugement, c'est qu'elles soient ordonnées à la procréation. Si donc on vise le plaisir, on juge mal, érigeant en bien ce qui n'en est pas un et, conséquence nécessaire, on abuse de la femme en s'unissant à elle. De même pour n'importe quel objet ou représentation.

18. Quand les démons, attaquant, ton esprit sur le terrain de la chasteté, l'obsèdent de pensées de. luxure, alors, en gémissant, dis an Seigneur : « *ils m'ont chassé cl me pressent de tous côtés ; ô ma joiei délivre-moi de ces assaillants!* » et lu seras sauvé [2].

19. Bedoutable est le démon de la luxure. Il s'a laque avec une force particulière à ceux qui luttent' contre la passion, surtout à la faveur de leur inattention à l'égard de leur nourriture, el des rencontre: qu'ils ont avec des femmes. A son insu, l'esprit si trouve envahi par la douce impression du plaisir, qui la mémoire lui rappelle ensuite, dans le calme de h

1. Maxime reprend ici sa definition de 1, 15 et explique 1.65. Voir égale nient III. 42. La formule esl traditionnelle depuis Clément d'Alcxnndrfi *(Strumales,* 11. 13) : « Un mouvement d'ôinc contre nature, dans le sens d'un désobéissance ή In raison, voilà h·* passions ·.

2. *Ps..* XVI, II : XXXI. 7.

solitude. Et la chair s'échauffe, suscite en l'esprit des images de toute sorte, le sollicite à consentir au péché. Si tu ne veux pas que de telles pensées s'attardent en toi, insiste surle jeûne, le travail pénible, les veilles, la sainte vie de retraite dans une oraison continuelle.

20. Ceux qui sans cesse poursuivent notre âme pour la faire tomber dans le péché de pensée ou d'action utilisent les pensées passionnées. Mais devant un esprit qui refuse d'accueillir ces pensées, honteux, ils battront eu retraite : el devant un esprit occupé à la contemplation spirituelle, confondus, ils s'enfuiront, en déroute.

21. Il joue le rôle de diacre, celui qui oint son esprit pour les combats sacrés et en chasse les pensées passionnées : de prêtre, celui qui l'illumine pour la connaissance des êtres et chasse complètement la fausse connaissance : d'évêque, celui qui le perfectionne par la sainte onction qu'est la connaissance de l'adorable et sainte Trinité

22. La force des démons diminue, quand la pratique des commandements affaiblit en nous les passions : elle est détruite, quand enfin, par l'effet de la liberté intérieure, ces passions ont disparu de l'âme. Car ils ne retrouvent plus en elle ces complicités qui servaient de bases à leurs attaques. El voilà sans

1. Allusion évidente à Dcnys. *Hiérarchie ecclésiastique,* 3, 3-7 (M. G. 3, SOI «qq.l. Omis le commentaire qu'il n donné <l® cet ouvrage, Maxime si ttpri>séincnt noté les fonctions des trois ordres : purifiante. llluminutrice, perfective. Denys loi-mémo, résumant lecontcnu des paragraphes précédents, écrit i*.itX Γ.) : ı Nous avons montré que l'ordre des hiérarques est perfectif et ouvrier de perfection ; celui des prêtres, illnminateur et illuminant : celui des liturgos, purificateur et séparateur. ·

doute le sens du verset : *Ils perdront leur force, cl pe rriront devant la face* '.

23. 11 y a des hommes qui réfrènent leurs passior par respect humain; d'autres, par vanité; d'autre par maîtrise de soi ; d'autres, qui en sont débarrassa par les jugements de Dieu.

21. Les paroles du Seigneur se répartissent c quatre groupes : préceptes, doctrine, menaces, pr· messes. Or, c'est à cause d'elles (pie nous nous soume tons à tous les genres de pénitence : jeûnes, veille coucher sur la dure, fatigues et peines dans l'exerci· de la bienfaisance, injures, mépris, supplices, mort, autres semblables. *Pour les paroles de les lèvres,* est écrit, *j'ai suivi des rouies dures* 2.

2,5. La récompense de la maîtrise de soi, c'est liberté intérieure. ; celle de la loi, la connaissance. (de la liberté intérieure naît le discernement, et de connaissance l'amour de Dieu 3.

26. Marchant droit dans la voie de l'action, l'esp progresse vers la prudence : dans celle de la conte; plation, vers la connaissance. La première, en off conduit le lutteur au discernement du bien et du m; la seconde mène l'initié, a saisir les raisons des êt corporels et incorporels. Mais pour obtenir le don science, divine, il faudra, sur les ailes de la chari

1. Ps.. ix. i.
2. Pï..XV1,4.
3. Cf. Clément d'Alexandrie, *Slromulcs,* Vil, 10 : · Il est écrit : à « qui a on ajoutera encore ; A la foi. la connaissance ; à la connaissance, la rlté j à la Charité, l'héritage. · On assiste Ici fi un renversement «le l'c habituel : au lieu de naître «le In charité, la gnose la produit et semble donner A elle. Mais l'exemple de Clément montre que lu tradition, n alexandrine, autorisait Maxime à ce changement.

avoir dépassé tous les degrés qu'on vient d'énumérer, être en Dieu ; et alors, autant qu'il est possible à un esprit humain, par l'Esprit-Saint on pénétrera à fond la nature de ses attribuis divins l.

27. Au seuil fie la connaissance de Dieu, ne cherche pas à connaître, son essence : un esprit humain n'y saurait parvenir : personne ne la connaît que Dieu. Mais considère à fond, tant que tu peux, ses attributs, par exemple, son éternité, son infinité, son invisibi-

I. Il s'agit ici, pourrait-on dire, des effets intellectuels de l'action et de la contemplation. La voie pratique, mi lieu de SC terminer ü In charité ou à la liberté intérieure, s'achève en prudence (φïòνησii) ; la contemplation mène ü une connaissance déjà mentionnée (1, 85-101)). La prudence, toujours opposée soit à la sagesse, soit à la connaissance, serait la vertu du dlscertm- ment, nous dirions : finesse et rectitude de la conscience morale. Sagesse et connaissance désignent au contraircdcs perfectionsde l'intelligence théorique. Les *ailes de la charité.* Ci-dcs-sous, reprenant lu même métaphore, Maxime dira que c'csl, non plus la charité, mais In connaissance, «pii donne à l'esprit des ailes pour émigrer vers Dieu (28). Formules en apparence Inconciliables. Pourtant, mime à le·» prendre en toute rigueur technique, Il semble qu'elles ne su contredisent pas. La première signifie que la charité, au lieu de simple degré de la vie spirituelle, intermédiaire entre la pratique et la gnose, est la force animatrice nécessaire, tout au long de la vie guostique, pour entraîner l'esprit jusqu'au sommet. C'est «lotir bien *dans* In phase gnostique — et ainsi la seconde formule se justifie mais *par* la charité, que l'esprit arrive à Dieu (ïv 0;ω γiνiσiαi). Maxime reprend ailleurs cette métaphore des ailes de la charité qui enlèvent l'esprit, au delà des contemplations diverses dont l'objet est fini, vers la · science divine › ou connaissance do la Sainte Trinité (ainsi I. U ; IV, 40). C'est par (διά) la charité que l'esprit monte de degré en degré ; par la charité aussi qu'au terme sc produit l'illumination. Si elle vient â manquer, la connaissance dispnniit, mi bien sc corrompt en corrompant l'Amc(lV,6f). l'aut-il donner à l'expression · emporté comme sur des aih-s un sens extatique ? Le contexte nous y Invite, puisque l'esprit est dit entraîné au delà des objets et du mode «le contemplation qui lui sont proportionnés. De plus, certains textes oü la mémo pensée est exprimée sous une autre forme (v. g., I. 10 ; II. 6) invoquent, en même temps que la • sortie · évagrienne. le ravissement dionysien (· dans l'élan même de la prière, l'esprit est ravi (âs^xvfvxt) par la lumière de Dieu ■). Certaines expressions d'Evugre sembleraient, à première vue, exclure ce rôle de la charité : ainsi *Prae.litas,* I, 56, met la charité, terme de la pratique, en parallèle avec la théologie, terme de la gnose. En fait, pour lui aussi, le sommet de la prière consiste en un ravissement qui s'opère par la charité (cf. *infra,* IV, 86, note)

lité, sa bonté, sa sagesse, sa puissance qui crée, gouverne et juge les êtres. Car il mérite entre tous le nom de théologien, celui qui cherche ;i découvrir, si peu que ce soit, la vérité, de ces attribuis*.

28. Puissant, l'homme qui joint â l'action la connaissance : par la première, il réfrène la convoitise et apaise la colère, par la seconde, il donne â son esprit des ailes et émigre vers Dieu.

29. Par ces paroles : « *Mon père cl moi nous sommes un* ", le Seigneur désigne l'identité de l'essence. Par celles-ci : « *Je suis en mon Père e! mon Pire en moi* . il déclare que les Personnes sont inséparables, l.e: Trithéites, qui séparent Fils et Père, se jettent dont dans une impasse. Car de deux choses l une : s'il· maintiennent que le Fils est cocterncl au Père, toul

1. *La* · science *divine* ׀ J,<· mot Oιoλoγια est fori rare dims les Centurie sur ta clmrité, ainsi que son équivalent (ιoλoγιχή /ἀo:; (unique exempt ci-dessus, 26) et le verbe y; v (unique exempta ici). Mais 'a formai qui semble donner sa «léllnitiou : connaissance, contemplation mi lumière d In Suinte Trinité, est fréquente (ainsi l.'.i l-'.ui; IV. 17,711). Définition incont plèlc «railleurs, car elle pourrait fnin penser seulement ή un savoir «Ion l'objet est la Sainte· 'I rinité, alors «pie pour toute la tradition dont Maxim est/héritier, elle est d'idiord un savoir dont la Trinité seule est la cause «lut l'âme Immainc, savoir qui vient «le Dieu seul, initiation, révélation privée i immédiate, ·ρι<· nous rangeons aujourd'hui parmi les grâces mystiques li plus caractérisées. Pour notre auteur lui-même. cette connaissance comport le degré d'oraison l·· plus élevé (cf. II. 61-62, note) ; elle est pur don de Die (HJ, lift). Mats surtout, et il y insiste a plusieurs reprises, elle n'est pas Visio «le Dieu dans son essence : iei même. la distinction est indiquée entre les ni suns · des créatures, objet direct «Ida · contemplation naturelle et les · ra sons «h· Dieu.On nccoimaitra que les raisons xJrôv.scs attributs, jmnal les raisons ζα?' αὐïoν ici. IV, 7. *8;* 111. 119). Dans le reste de «ton «nuvn Maxime reviendra souvent sur la thèse éviigriennc que seuls les · theologicus méritent strictement le litre «le parfaits, cm-seuls ils reproduisent la parfait image «le Dieu. Ainsi QtiexfiortS « *JTtalawltis,* 10, M. G. 90. 288 D, les oppd mix ׀ craignants ׀ dont Je psaume «lit pourtant «pie · rien ne leur manque Ceux «pii ont été jugés «lignes «le la science divine qui contemple dans mystère..., ceux qui (possèdent) de la beauté divine une image rumple qui porte sans déllcil aucun sa parfaite reproduction. voilà ceux qui· no appellerons aimants « x *t*– ôs:ec).

en les séparant l'un de l'autre, force leur est de nier que le Fils soit engendré par le Père, et donc de poser trois dieux, trois principes. Si au contraire ils affirment la génération, lout en maintenant la séparation. force leur est de nier que le Fils soit coéternel au Père, et de soumettre au temps le Maître du temps. Conclusion : avec l'illustre Grégoire, maintenons l'unité de Dieu en professant la Trinité des personnes, chacune avec ses traits distinctifs, car elles sont. « réalités distinctes, mais indivisible unité ; elles sont et sous le même rapport, à la fois unité et diversité ·. Dr sorte que chaque aspect, tant unité que diversité, reste incompréhensible. Sans quoi, où serait le mystère, si le Fils et le Père étaient unis et distincts comme un homme et un autre homme, sans plus l ?

30. Celui qui, parvenu au sommet de la liberté intérieure, possède la charité parfaite, ne fait plus de différence entre soi et autrui, esclave et homme libre, homme et femme. Franchie la zone où régnent les passions, il ne voit plus dans les hommes que leur unique nature : tous, il les voit de niveau, pour tous il se sent le meme creur. *Plus de Juif alors, ni de Grec, plus d'homme, ni de femme, plus d'esehme ni d'homme libre : le Christ esl tout en tous* a.

31. Les passions cachées dans l'âme fournissent aux démons le point d'appui d'où ils poussent en nous les pensées passionnées. Puis, parces pensées, ils assaillent l'esprit et de vive force le poussent à une altitude de

1. *.Irun,* X, 30. 39. La référence n Grégoire semble v|*ei le Discours 39 iM. G. 36, 349 C-D) o(i 5:z:mvt 5c apparaît dans un passage polémique. Mois Grégoire de Naxfanze reprend souvent cctto formule.
2. *Main,* III. 28.

soumission au péché. Une fois dominé, ils l'amènent au péché de pensée, puis, ce péché accompli, ils le précipitent, l'épée dans les reins, au péché d'action. Enfin, ayant par ces pensées, complètement dévasté l'âme, ils se retirent avec elles, et seul reste dans l'âme, dresse comme une idole, le péché. « *Quand nous verrez,* dit le Seigneur, *l'abomination de la désolation dressée dans le lien saint... Que celui qui lit comprenne!* » Le lieu saint, le temple de Dieu dans l'être humain, c'est l'esprit, où les démons, après avoir ravagé l'âme par les pensées passionnées, ont dressé l'idole du péché. Quant à son application historique, cette prédiction s'est déjà réalisée : la lecture de Josèphe, à mon avis, ne permet aucun doute. Certains pourtant disent que tout cela se reproduira aux jours de l'Antéchrist [1].

32. Trois forces nous meuvent au bien : les tendances profondes de la nature, les bons anges, la volonté bonne. Le fonds de la nature, quand nous faisons à autrui ce que nous voudrions qu'on nous fît. ou que, voyant un homme dans une situation critique, nous éprouvons pour lui une pitié naturelle ; les bons anges, quand, prêts à une bonne action, nous sentons leur concours favorable et cheminons sans difficulté : la volonté bonne quand, discernant le bien et le mal, nous choisissons délibérément le bien

1, *Matthieu,* XXIV, 15.

2. Les tendances profondes delà nuliire ·5X-:>·*χτα), tpt'Evagre nommait nussi « semences de lu vertu ‣, désignent l'imuge divine elle-même, dons In condition misérable ou l'a réduite le péché originel. Rien dans les *Centuries sur la charité* ne permet celte identification ; mais, dans le reste de l'œuvre de Maxime, l'ensemble des lextes relatifs tnt péché originel ne pern met guère d'hêsilet· : brisée, salie, perdue dans la poussière comme la drachme

33. Inversement, trois forces nous poussent au mal : les passions, les démons, la volonté mauvaise. Les passions, quand nous sentons une convoitise déraisonnable : manger à contretemps, sans nécessité ; jouir d'une femme, surtout si ce n'est pas la nôtre, en refusant de procréer des enfants : quand nous nous mettons en colère, que nous nous laissons aller outre mesure à l'amertume, contre un homme, par exemple, qui nous a manqué d'égards ou fait du tort ; les démons, quand par exemple, à un moment de négligence, nous sommes tout d'un coup violemment assaillis comme par un adversaire à l'affût, qui bouleverse les passions dont nous venons de parler; la volonté mauvaise, quand, sachant où est le bien, nous choisissons le mal.

34. Pour récompense, le dur effort de la vertu obtient la liberté intérieure et la connaissance. Ce sont elles qui introduisent au Royaume des Cieux, comme les passions et l'ignorance au châtiment éternel. Mais si quelqu'un les désire pour la gloire humaine et non pour le seul bien, qu'il écoute l'Écriture : « *Vous demande: et nous n'obtenez pas, parce que nous demandez mal*[1]. »

35. Bien des actions humaines, bonnes en elles-mêmes, peuvent cesser de l'être à cause de leur motif. Le jeûne, les veilles, l'oraison et le chant des psaumes, l'aumône, l'hospitalité sont en soi de bonnes actions ; faites par vanité, elles cessent de l'être.

«le la veuve, elle garde cependant ses virtualités : les tendances profondes de In nature *(et.* Introduction, pp. 37-38).

1. *Jacques,* IV, 3.

36. En toutes nos actions, Dieu considere l'in ten lion : si nous agissons pour lui, ou pour un autre motif

37. Le mot de ΓÉcriture : « *Car lu rendras à chacun selon ses œuvres* ··, signifie que Dieu récompense les bonnes actions ; non pas celles qui, paraissant bonnes sont faites contre l'intention droite: mais celles qui procèdent de l'intention droite, bien entendu. Car le jugement de Dieu ne porte pas sur l'acte même, mais sur l'intention 1.

38. Le démon de l'orgueil a deux tactiques : ou i suggère au moine de s'attribuer à soi-même les bonne œuvres, au lieu de les rendre à Dieu, maître de tou bien, aide de tout succès, ou bien, si le moine fait l; sourde oreille, il lui inspire du mépris pour ses frère encore, imparfaits. Et celte tentation-là, sans qu'o s'en doute, mène à refuser l'aide de Dieu, car méprise les autres comme n'ayant pas su bien agir, cela re vient à attribuer ses bonnes actions à ses propre forces. Erreur profonde, a dit le Maître : « *Sans ma poi ls ne pouvez rien faire.*)· Notre faiblesse, en elfe même si nous sommes orientés vers le bien, non empêche de pousser jusqu'au bout sans le concours d Guide des bonnes actions 2.

39. Qui connaît la faiblesse de la nature humait a acquis l'expérience de la force de Dieu. Avec ell tantôt il a bien agi, tantôt il s'est efforcé de bien agi mais sans jamais mépriser personne. Car il sait bk que l'aide divine qui l'a délivré de passions nor breuscs et tenaces peut tout aussi bien se prêter ai

1. *Psaume,* XLI. II.
2. *.Jean.* XV. S.

autres, quand Dieu le voudra, à ceux surtout qui pour lui sont en pleine bataille. Il peut ne pas les délivrer tout ‹l un coup de leurs passions : il sait pourquoi, il prend son temps el. comme un médecin bon el charitable, applique à chacun de ces hommes de bonne volonté le traitement qui convient.

10. Quand les passions sommeillent, l'orgueil surt. tantôt de causes inconscientes, tantôt d'une attaque sournoise des démons.

11. Presque tous les péchés ont pour cause le plaisir el sont effacés par la souffrance et les peines intérieures, volontaires ou non, par le repentir, par les peines que, suivant ses plans, la Providence nous envoie. « Si *nous nous jugeons nous-mêmes, nous ne serons pus juges. Le Seigneur, lui, nous juge el nous châtie pour que nous ne soyons pas condamnes avec, le monde* *. »

12. Quand l'épreuve arrive sur toi à l'improvistc, ne t'en prends pas à celui par qui elle te vient ; chcrches-en le but. el tu trouveras la façon d'en profiter. Quelle le soit venue d'ici ou de là, il ('auraiI fallu vider la coupe amère des décrets de Dieu.

1. *Plaisir et douleur* (cf. Introduciion. p. 37). Celte doctrine du plaisir commando relie do ht douleur *(jmt,)* ou. si l'on veut, du mal physique. l-ı clé en est fournie par un texte «tes *Ouations à Tlutlatsios* sur le péché originel, cité dans l'introduction, p. 34. La douleur était d'abord une · condamnation de lu nature · ; le Christ l'a convertie en · condumnation «lu seul péch‹· . D'nbord châtiment, elle est devenue remède (cf. sentence* sur les reaiedes provident iris aux [Missions). La chute de l'homme, comme celle des anges, aurait pu être irrémédiable. Elle ne h· sera pas, grâce à In douleur et a se» conséquences, h· .-.óvo; et la mort, qui limitent les dégâts en brisant à temps l'élan dévoyé «le la nature. La lutte plaisir-douleur se trouve donc au principe de l'asccso nmximicnne. Elle ne se limite d'ailleurs pas à l'âme : sa portée est universelle, cosmique.

43. Mauvais comme tu l es, accepte sans regimber la souffrance : elle t'humiliera, et tu vomiras ton orgueil.

11. Certaines tentations provoquent le plaisir ; d'autres,la tristesse; d'autres, les douleurs physiques. Car le médecin des âmes, par ses décrets adapte le remède à ce qui, dans l'âme, est racine des passions.

45. Les attaques de la tentation ont pour but, ici, la rémission des fautes passées ; là, celle des péchés du moment ; ailleurs, elles préviennent les fautes à venir. Sans compter celles qui ne sont que pour l'épreuve de la vertu, celles de .Job par exemple.

16. L'homme avisé, voyant dans les décrets divins la guérison, reçoit avec reconnaissance les malheurs qu'ils lui apportent : ils n'ont pas d'autre cause, se, dit-il, que ses péchés à lui. Mais l'insensé qui ne. sait rien de. la très sage providence de Dieu, lorsqu'il est puni pour ses péchés, s'en prend à Dieu ou à son prochain des maux qu'il endure.

47. Certains remèdes immobilisent, les passions, les] empêchent de se mettre en branle et de s'intensifier ; d'autres les affaiblissent, les réduisent. Ainsi le jeûne,] les durs travaux, les veilles empêchent la convoitise] de prendre force : la solitude, la contemplation, lai prière, l'affaiblissent cl tendent, à la détruire. Del même pour la colère : la longanimité, l'oubli des] injures, la douceur l'immobilisent, l'empêchent de] prendre force ; la charité, l'aumône, la bonté, la] bienfaisance la réduisent peu à peu.

18. Chez l'homme dont l'esprit est tout entier] tourné vers Dieu, même la convoitise donne des]

forces à l'amour brûlant pour Dieu, même la puissance irascible se porte d'une pièce vers la charité divine. C'est qu'à la longue la participation à l'illumination divine l'a rendu tout lumineux lui-même : et concentrant en soi toute la force de ses puissances inférieures, il l'a tournée vers un amour brûlant, insatiable, comme je viens de le dire, et une charité sans limite pour Dieu, la convertissant totalement du terrestre au divin [1].

49. Ne garder ni envie, ni colère, ni rancune contre l'offenseur, ce n'est pas encore avoir pour lui la charité. On peut, sans charité aucune, éviter de rendre le mal pour le mal, parce que c'est la loi ; mais on n'ira pas, spontanément, rendre le bien pour le mal, car cette disposition de faire du bien à ceux qui nous délestent est propre au parfait amour spirituel.

50. Ne pas aimer quelqu'un, ce n'est pas pour autant le haïr ; pas plus que ne pas le haïr, ce n'est pour autant l'aimer. On peut être à son égard comme entre deux : n'aimer ni ne haïr. Car l'amour habituel, il faut pour le produire une des cinq causes — bonnes, indifférentes, mauvaises — énumérées dans la présente centurie, sentence 9.

51. Si tu constates que ton esprit s'occupe avec plaisir d'objets matériels et s'attarde à considérer leurs représentations, reconnais que tu préfères ces objets à Dieu. « *Où est ton trésor, là est ton cœur*[2]. »

52. L'esprit uni à Dieu, et de manière habituelle, par la prière et la charité, acquiert sagesse, bonté,

1. Cf. III, 71, note.
2. *Matthieu,* VI, 21.

puissance, bienfaisance, libéralité, grandeur d'âme... bref, il porte en lui-même, pour ainsi dire, les attributs de Dieu. Mais qu'il abandonne ces dispositions pour s'orienter vers les objets matériels, il deviendra vite un véritable animal, s'il ne cherche que son plaisir, et mémo un animal sauvage, si pour ces objets il entre en lutte avec les autres.

53. Le inonde, pour l'Écriture. c'est l'ensemble des objets matériels et les mondains, ceux dont l'esprit est accaparé par ces objets. A eux s'adressent ces objurgations : *N'aimez pan le monde, ni ce qui oient du monde : la convoitise de la chair, la convoitise det yeux, l'ostentation du genre de nie. Cela nesl pas dt Dieu, mais du monde...* et la suite '.

54. Est moine celui qui a séparé son esprit du monde matériel pour s'attacher fermement à Dieu par h maîtrise de soi, la charité, le chant des psaumes l'oraison.

55. L'éleveur, au sens spirituel, c'est l'homme d'ac lion. Les vertus morales acquises, en effet, sont ligu rées par les bestiaux, et c'est pourquoi .Jacob disait « *Tes enfants seront des éleveurs.* Le berger, c'est l gnostiqiic. Car les pensées sont des moutons, gardés par l'esprit sur les montagnes de la contemplation ; e c'est pourquoi « *tous les bergers sont objet d'horreur pour les Égyptiens* -, autrement dit les puissances ennemies 2.

1. I Joan., IL 15.
2. *Genrxi·,* Xt.VH, 5 ; XLVI, :n. Sur la distinction entre le pratique et le «nostique, voir notamment 111,35, II. <>8, et l'Introduction, p. 10. Chacun n non seulement ses occupations propres, mais scs lenlnlions : les démo qui s'attaquent au pratique sont ceux qui président aux passions du cor|

56. Dépravé, l'esprit suit le corps que ses sens entraînent sur la pente de ses convoitises et de scs plaisirs propres; et il consent «à scs imaginations et impulsions. Vertueux, il garde la tempérance, résiste aux imaginations et impulsions passionnées; bien plus, il s'efforce de tourner au bien les mouvements de ce genre qu'il éprouve.

57. On distingue vertus du corps et vertus de l'âme. Du corps : jeûne, veilles, coucher sur la dure, service des autres, travail des mains pour n'êlre â charge à personne ou pour faire l'aumône, etc... De l'âme : charité, longanimité, douceur, tempérance, prière, etc. Si nu obstacle, l'état de notre corps, la fatigue ou autre chose nous rend une fois ou l'autre incapables de pratiquer les premières, le Seigneur, qui voit les causes, nous en tient quittes. Mais si nous ne pratiquons pas celles de l'âme, nous sommes sans excuse, car elles ne connaissent aucun .obstacle.

58. I.'amour de Dieu, quand on le possède, porte au mépris de tout plaisir qui passe, de tout labeur, de tout chagrin. A preuve les saints, qui tous ont souffert pour le Christ.

59. Evite l'égoïsme, père de tous les vices. Par égoïsme, j'entends un attachement déraisonnable au corps. C'est lui incontestablement qui engendre la

cal ceux qui president aux passions de l'âme persévèrent jusqu'à In mort de l'homme. Celte doctrine est prise â Evagre (Frecficor, I. 25). Par ailleurs. Il est notable quo Maxime use fréquemment du mot γνωτΣ'.ζό:. avec une valeur sensiblement égale,i celle de : on trouve meme, ailleurs que dans Ii, *Centuria sur la charité,* au Heu de 'ΐ:··»i:α Cet archaïsme, que Vilior attribue à l'érudition de l'auteur, le rapproche de Clément d'Alexandrie plus encore que des Cnppadocicns. dont l'un pourtant, Grégoire de Ntizian/.e, n exercé sur lui une profonde inllucnce

folie des trois pensées passionnées premières et fondamentales, celles de la gourmandise, de la cupidité, de la vaine gloire. Ce sont les exigences du corps qui les déchaînent, et d'elles naît tout le cortège des vices. C'est, je le répète, une nécessité et un devoir d'être sur scs gardes et de lutter contre cet égoïsme par une grande tempérance. Une fois éliminé, tous ses effets le sont avec lui.

60. Au moine la passion de l'égoïsme suggère d'avoir pitié de son corps, et peu à peu de le nourrir mieux qu'il ne convient. De là, sous prétexte de sage gouvernement de soi-même, par une lente déviation, elle le mène à la chute dans le gouffre de la volupté Au mondain, elle propose d'emblée de s'occuper d‹ ce corps en servant sa convoitise.

61. Le plus haut état d'oraison, dit-on, ces lorsque l'esprit sort de la chair et du monde et, dan: l'acte de la prière, perd toute matière et toute forme Se maintenir sans défaillance en cet état, c'est ei réalité prier sans cesse '.

1. *61-62.* Au sommet de l'oraison, l'esprit se simplifie. perd toute détei ruination, so dépouille, devient . nu ·, · meurt · en perdant le · mouvement que lui apportent d'ordinaire les représentations des choses. Tous ce» syn‹ nymes aident à saisir le sens des deux épithètes déjà rencontrées : orm'so *pure* et sons *distraction.* La doctrine est très développée chez. Evagre. · N te figure pas le divin en toi. quand lu pries ; ne laisse ton esprit subir l'en preintc d'nucunc forme, mais va immatériel à l'immatériel, et tu compret drus · *(De Oratione,* 0fi : M. G. 70, 1194). Kt encore : ı Heureux l'esprit qi au temps de l'oraison a acquis une parfaite Indétermination, devient Inuni tériel et dénué de tout « *(Ibid.,* 117,119 ; Havsükrk, op. *rit.,* ad loc.) ; · l'c prit... s'élève à l'étut supérieur aux tonnes · τὰ ἐiδi, *Cent.,* Vil, 23 Malgré une légère dlftércnco de vocabulaire (Maxime préfère itco; û jsooç: fa pensée des deux auteurs est la même. Evagre en effet distingue le» pensé qui laissent dans l'esprit une empreinte et celles · qui lui procurent seU ment lu connaissance, sans lui imprimer ni figure ni fonne ·. Exempt cités par 1. Haisiieiiii : « La phrase : Au commencement était le Verl et le Verbe était Dieu, dépose bien dans le cœur une pensée, mais ni ligi

62. De même que le corps en mourant se sépare de tous les biens de cette vie, de même l'esprit qui au sommet de l'oraison meurt lui aussi quitte toutes les représentations qu'il a du monde. Car sans mourir de cette mort-là, il ne saurait sc trouver et vivre avec Dieu.

63. Ne te laisse jamais persuader, ô moine, que tu peux faire ton salut si Lu es serviteur du plaisir et de la vaine gloire.

61. Le corps, entraîné au péché par les objets, a pour se corriger les vertus corporelles qui le rendront sage. Pareillement l'esprit, entraîné au péché par les pensées passionnées, a pour se corriger les vertus de l'âme, et la sagesse, pour lui, consiste à voir toute chose dans la simplicité et la liberté intérieure.

65. La nuit suit le jour, l'hiver suit l'été et, soit en cette vie soit en l'autre, chagrins et souffrances suivent la vanité et la sensualité.

ni tonne. Le mot . ayant pris du pain ׀ met une figure dans l'intelligence et lemol «briser «une forme. Ceci:· J'oi vu Je Seigneur assis sur un trône élevé et sublime · produit dans l'intelligence une forme, excepté les mots : j'ai vu le Seigneur ; lu lettre semble produire une forme, mais non pas le sens, car saint Jean a vu d'un œil prophétique la nature raisonnable, élevée par la *praxis,* recevoir en elle-même in gnose de Dieu · (op. *cil.,* p. 115). Seul. Dieu est ἀνείδεο; et donc sa connaissance laisse l'esprit sans forme ni madère. Maxime, laissant tomber les mots σ'/ῆμα et μορφή, a appliqué â l'esprit un terme (ἀνείδεο;) que.son maître appliquait plutôt à l'objet.

Que ce degré d'oraison soit celui qui correspond à lu « science divine , cela ne fait, pas doute. Le principe même de la connaissance, par assimilation du sujet ü l'objet, énoncé très clairement par Maxime ci-dessous, III, 97. entraîne comme conséquence que l'esprit ne devient tout simple que lorsqu'il contemple le Tout Simple, c'est-à-dire Dieu. Nombreux d'ailleurs sont les textes d'Evagrc dans lesquels θεολογία ou connaissance de la Sainte Trinité d'une part, cl d'autre part sommet de la prière, oraison pure, état de prière, etc.., sont pris l'un pour l'autre. La prière pure, c'est «l'état de l'ômc illuminée pur la seule lumière de la Sainte Trinité dans l'extase » (Cent., VII, 29. trail. Viller). Et surtout : · Si tu es théologien, tu prieras vraiment, et si tu pries vraiment, tu es théologien · (De *Oratione,* COI.

66. Le péché commis, le jugement viendra, inéluctable, à moins qu'ici-bas on ne s'impose des peines ou qu'on n'endure des afflictions.

67. On distingue cinq raisons pour lesquelles Dieu permet aux démons de nous attaquer : 1) pour qu'attaques et contre-attaques nous mènent au discernement du bien et du mal ; 2) pour que notre vertu maintenue dans l'effort et la lutte s'affermisse sur une assise inébranlable; 3) pour qu'avançant dans la vertu nous évitions la présomption et apprenions l'humilité ; 4) pour nous inspirer, par l'expérience que nous en faisons alors, une haine sans réserve pour le mal; 5) et surtout, pour que, parvenus à la liberté intérieure, nous demeurions convaincus et de notre faiblesse. et de la force de Celui (pii nous a secourus.

68. L'esprit, chez un affamé, se représente du pain; chez un homme, (pii a soif, de l'eau ; chez un gourmand, des plats de toute sorte ; chez un voluptueux, de belles femmes; chez nn vaniteux, des compliments; chez nn avare, des bénéfices; chez un rancunier, une bonne vengeance contre, l'offenseur ; chez un envieux, le malheur de celui qu'il envie... et ainsi de toutes les passions car l'esprit tourmenté de passion accueille les pensées passionnées, qu'il veille ou qu'il rêve.

69. Lorsque la convoitise est excitée, l'esprit voit en rêve ce qui fait la matière du plaisir. Quand c'est la colère, il voit ce qui provoque la crainte. De plus, les démons impurs s'emploient à fortifier nos passions et, en s'appuyant sur notre négligence complice, il les

excitent. Les bons anges, au contraire, les apaisent et nous poussent à la pratique des vertus.

70. Si la puissance concupiscible de Lame est trop souvent excitée, elle crée en elle une propension habituelle au plaisir, dont on aura peine à sc défaire. Si l'irascible est constamment troublée, elle rend l'esprit peureux et lâche. Le remède, c'est dans le premier cas la pratique assidue du jeûne, des veilles, de la prière : dans le second la bonté, la bienfaisance, la charité et la miséricorde.

71. Les démons attaquent soit au moyen des objets eux-mêmes, soit au moyen des représentations passionnées qu'ils comportent; par les objets, ceux qui vivent au milieu des objets ; par les représentations ceux qui vivent séparés des objets L

72. Autant le péché de pensée est plus facile que le péché d'action, autant le combat contre les pensées est plus dur que le renoncement aux objets.

73. Les objets sont extérieurs à l'esprit ; leurs représentations, elles, sont, dans l'esprit. C'est donc de l'esprit que dépend le bon ou le mauvais usage des objets ; car le mauvais usage des objets est conséquence du mauvais usage des représentations.

71. Trois voies donnent accès dans l'esprit aux pensées passionnées : la sensation, la complexion physique. la mémoire. La sensation, quand se présentent | (les objets qui nous passionnent, ce qui pousse l'esprit

1.7;-.' ?. Cf.Evacue, *PraclicM,* II, 18 : · Contre le» mondains, les démons lutlcnt au moyen des objets tcontre les moines,la plupart du temps.au moyen dm pensées, car. des objets, leur solitude les prive; et autant plus facile |mt le péché de pensée que le péché d'action, autant plus dur est le combat pl.ins la pensée que Je combat suscité par les objets.

aux pensées passionnées. La complexion physique, quand, par suite d'une vie peu réglée, ou de l'action des démons, ou d'une maladie, la santé du corps s'altère, inspirant, à l'esprit des pensées passionnées même contre la Providence. La mémoire enfin, quand· renaît le souvenir des objets qui nous passionnent, cej qui inspire également à l'esprit des pensées passion-' nées 1.

75. Les choses mises par Dieu à notre usage sont soit dans notre âme, soit dans notre corps, soit autour de notre corps. Ainsi, dans notre âme, ses facultés! dans notre corps, les organes des sens, les autre membres; autour de notre corps, la nourriture, Il fortune, etc... De toutes ces choses par conséquent et des accidents qui les modifient, l'usage que nofl faisons, s'il est bon, prouve notre vertu, s'il est niaiil vais, notre méchanceté.

76. De ces accidents qui modifient les choses, noml avons des exemples et dans le monde de l'âme, et| dans celui du corps, et dans celui qui entoure le corp#» Monde de l'âme ; oubli ou souvenir, amour ou hainw timidité ou audace, tristesse ou joie, etc. Monde (M corps : plaisir ou douleur, agilité ou infirmité, santH ou maladie, vie ou mort, et ainsi de suite... Monjfll extérieur : fécondité ou stérilité, richesse ou pauvrew célébrité ou obscurité, etc... De ces contraires, 1« hommes appellent l'un un bien, l'autre un mal : mw de soi, ils n'ont rien de mauvais : c'est l'usage qufl

1. Cf. Evagrr, *De Oratione,* 1-J-lG : ‹ L'esprit a une terrible propensfoflH se laisser saccager par la mémoire nu temps de l'oraison. La folle du low serait plutôt la mi-inoirc que l'Imuginntlon.

en fait qui les rend à proprement parler soit mauvais, soit bons.

77. La connaissance est un bien par nature. De même la santé. Pourtant, leurs contraires se sont, la plupart du temps, montré plus utiles qu'elles. C'est que dans un sujet dépravé la connaissance n'entraîne pas le bien, quoique, je le répété, elle soit par nature un bien. Et pas davantage la santé, la fortune, la joie. Un tel homme, en effet, ne sait pas s'en servir. Le contraire lui est plus utile. Aussi bien, ces contraires ne sont pas en soi mauvais, malgré l'apparence.

78. Garde-toi d'abuser de tes pensées, sinon tu en viendras fatalement â abuser aussi des choses : on ne pêcherait jamais en action, si on ne péchait d'abord en pensée.

79. L'image de l'homme terrestre, ce sont les vices fondamentaux, comme la sottise, la lâcheté, l'intempérance, l'injustice. L'image de l'homme céleste, ce sont les vertus fondamentales, comme la prudence, la force, la tempérance, la justice. « *Mais lout comme nous avons porté l'image du terrestre, nous porterons aussi l'image du céleste* » L

80. Veux-tu trouver la route qui conduit à la vie ? Elle n'est autre que Celui qui déclare : « *Je suis la route, la nie, la vérité.* » Cherche de cc côté, et Lu trouveras. Mais cherche bien, prends la peine, car « *ils sont rares, ceux gui la trouvent* », et tu risquerais, exclu de ce petit nombre, de rester dans la foule 2.

81. Cinq causes peuvent détourner l'âme du péché :

1. I Cor., XV. 19.
2. *Matlhir.it,* VII, II.

le respect humain, la crainte du jugement, l'espoir de i la récompense, l’amour de Dieu, enfin le remords deJ la conscience.

82. Certains prétendent qu’il n y aurait pas de mal. j dans les êtres, sans une seconde. Puissance, qui de son j côté nous tire vers ce mal. En lait, cette « Puissance Λ n'est autre que notre négligence à l’égard de l’activité» naturelle de l’esprit. Ceux qui ont soin de celte acti- J vite se conduisent toujours bien, jamais mal. Si donc, ' lu veux, Loi aussi, secouer ta négligence, avec elle tu chasses la malice, c’est-à-dire le mauvais usage dffîj pensées, qui a pour conséquence le mauvais usage des | choses.

83. Il est dans la nature de notre partie raison® nable d’être soumise d'une part au Verbe divin, et I d’autre part de régler en nous la partie irraisonnabi® Que cet ordre soit toujours respecté el il n’y aurâ| plus dans le monde ni mal, ni rien qui pousse au mal

81. On distingue les pensées simples cl les pensée! complexes. Simples, les pensées sans passion ; corni plexes, les pensées passionnées, composées de passioi et de représentation. Ainsi l’on peut constater qii(nombre de pensées simples font escorte aux pensée! complexes, dés le premier mouvement vers le. péclii de pensée. Ainsi, en matière d’argent : dans la mémoirt d’un tel surgit une pensée passionnée au sujet d’uni somme d’argent ; en imagination, il se porte au vol le péché est. consommé dans l'esprit. Au souvenir d l’argent faisaient escorte celui de la bourse, du coffra de l'appartement, que sais-je ? Le souvenir de l’ai? genl é.lail complexe : à lui s’attachait la passion!

tandis que celui de la bourse, du coffre el autres était simple, l'esprit n'ayant aucune passion pour ces objets. El ainsi de toute pensée : vaine gloire, femmes ou autres. Les pensées qui escortent la pensée passionnée ne sont pas pour autant passionnées, c'est trop clair. Et ceci nous permet de discerner de quelle nature sont les pensées passionnées et de quelle nature les pensées simples.

8Ô. Certains prétendent que les démons viennent loucher pendant le sommeil les parties honteuses, ce qui émeut les passions de luxure ; puis cette passion mise en branle suscite à travers la mémoire jusqu'en l'esprit une image de femme. Pour d'autres, ces mêmes démons apparaîtraient à l'esprit sous forme de femmes, toucheraient les parties honteuses pour provoquer le désir : el ainsi surgiraient les images. Pour d'autres au contraire, c'est la passion propre du démon qui, lorsqu'il s'approche, excite la nôtre; et pendant qu'elle, suscite les images dans la mémoire, l'âme s'attache aux pensées. On pourrait en dire autant de toutes les images passionnées el expliquer leur apparition de telle ou telle manière, l'ne chose est certaine : c'est qu'en aucun cas les démons n'acquièrent le pouvoir d'exciter une passion, qu'on dorme ou qu'on veille, si la charité et la maîtrise de soi résident dans l'âme *.

1. Voir *sttpru,* 11.31. Maxime parle mollis «les démons que son maître Evagrc. et leur action appnmtt en général plus intérieure, s'exerçant sur la mémoire et les puissances inférieures de l'âme. Cependant. l'idée d'une action par *contact* physique (o.vxçicx) revient au moins deux fols dans nos *Centuries.* Elle était commune aux Pères de *VHistoire Lattsiaque.* Evagrc, dons le *De Oratione, y* insiste beaucoup : les démons assaillent forant et le rouent de coups ; mais surtout. Ils lui font voir Dieu sous une apparence

86. Parmi les préceptes de la Loi, il en est dont nous devons garder et la lettre et l'esprit ; et d'autres, dont nous ne devons garder que l'esprit. Lettre et esprit : tu ne seras pas adultère, tu ne tueras pas, lu ne mentiras pas, et autres de ce genre (et l'observation spirituelle est triple). Esprit seulement : la circoncision, le repos du sabbat, l'immolation de l'agneau, le repas de pains azymes et d'herbes amères, et autres du même genre.

87. On distingue trois étapes plus importantes du développement moral chez le moine : ne commettre aucun péché d'action ; ne s'attarder jamais à une pensée passionnée ; garder la paix de l'âme en face des représentations impures ou souvenirs d'offenses reçues qui se présentent à la pensée.

88. Le « pauvre » est celui qui a renoncé à tous ses biens pour ne garder sur terre absolument rien d'autre que son corps et qui, ayant brisé rattachement même qu'on a pour ce corps, a confié à Dieu et aux hommes spirituels le gouvernement de sa personne.

89. Certains riches n'ont pas la passion de ce qu'ils possèdent. Aussi, même dépouillés, ils n'éprouvent aucun chagrin, témoins ces hommes qui ont accepté avec joie le pillage de leurs biens. Les autres ont cette passion. Aussi, menacés de ruine, ils s'allligent, comme le riche de l'Évangile, qui s'en *alla tout triste*.

corporelle, en louchant et faisant palpiter les veines du cerveau (72 et 73) : « Je pense que le démon, touchant l'endroit susdit, tourne selon scs desseins lu lumière autour de l'intelligence·, et qu'ainsi In passion de vainc gloire s'engage dans un raisonnement qui façonne l'intellect à localiser, étourdiment, la divine et essentielle science » (trad. Hmishcrr).

Et. ruinés, ils se désespèrent à en mourir. Ainsi la pierre de touche de l'âme sans passion et de l'âme passionnée, c'est la privation [1].

90. Les démons font la guerre à ceux qui ont atteint les sommets de l'oraison, pour les empêcher de percevoir à l'état pur les représentaLions des objets sensibles ; aux gnostiques, pour faire durer en eux les pensées passionnées ; aux militants de la vie active, pour les pousser au péché d'action. Contre chacun, ils ont une méthode, visant dans leur scélératesse â séparer de Dieu les hommes.

91. Ceux qu'en cette vie la Providence de Dieu éprouve pour les exercer à la vie intérieure subissent trois sortes de tentations, celle de la prospérité, par oii leur viennent santé, beauté, fécondité, fortune, célébrité, etc... ; celle du malheur, quand ils perdent enfants, fortune, réputation ; celle de la douleur, qui inflige à leur corps maladies ou autres supplices. Aux premiers s'applique cette parole du Seigneur : « *Qui ne renonce, à lout ce qiril possède, ne peut être mon disciple.* Aux deux autres, celle-ci : « *Par notre patience, gagnez nos âmes* [2]. »

92. Il est, dit-on, quatre forces qui modifient l'état du corps, et fournissent ainsi à l'esprit des pensées passionnées ou non : les anges, les démons, l'atmosphère, la nourriture. Les anges, dit-on, le modifient par parole ; les démons, par attouchement, l'atmosphère, par scs variations; la nourriture, par les qualités des mets et des boissons, leur abondance ou leur

1. *Malthicu,* XIX, 22.
2. *Luc,* XIX, 33; XXJ, 19.

rareté. En outre, il y a les modifications qui viennent! à l'âme par la mémoire, l'ouïe et la vue et où elle est directement affectée par ce qui lui arrive, chagrins ou joies. Alors c'est fame qui subit ces impressions et l modifie l'état du corps ; tandis que, dans les cas ci-dessus énumérés, c'est l'étal du corps qui, modifié,] fournit à l'esprit, des pensées.

93. La mort, c'est à proprement parler la séparaJ lion d'avec Dieu ; *l'aiguillon de la mort, cesl le* pcc/ié.l Adam y consentit, d'où son exil loin de l'arbre de vie! du paradis de Dieu, tout à la fois : et, conséquence! nécessaire, la mort du corps. La vie, au vrai sens du mot, c'est Celui qui a dit : « *C'est moi la aie* », Celui] qui par sa mort ramène à la vie l'homme qui était] mort *.

91. On écrit soit pour se rappeler, soit pour rendre! service (ou les deux à la fois), soit pour blâmer tels ou tels, soil pour se mettre en valeur, soit par nécessité!

95. Le pâturage, c'est la vertu active. L'eau dtu repos, c'est la connaissance des êtres 1.

96. L'ombre de la mort, c'est la vie humaine. Qui' est avec Dieu et Dieu avec lui, celui-là a le droit da dire : « *El quand je marcherais dans l'ombre de la mort, je ne craindrais aucun mal, car tu es avec moi.* »

1. I *Cor.,* XV. 50 ; *Jean,* XIV, 6.
2. *95 sqq.* !.'explication du psaume XXII, qui se déroule dans les verset*, suivants et s'achève en III. 2, est empruntée par Maxime a quelque auteut ancien (ci. Vil l e», /lux *sources de la spiritualité de sainl Maxime,* p. 261)1 On trouve eu cfTct dan# Origine, *Selecta in /'salinos* (M. G. 12. 1260 0,1« même interprétation du pâturage et de l'eau, et une phrase de 111, 2, est presque copiée du commentaire de Cyrille d'Alexandrie (M. G. 69, 644 B) fl • Certains ont pensé que la miséricorde de Dieu, c'est le Christ hii-mêoi· <|ui par son incarnation poursuit, jusqu'à ce qu'il les ait tous atteints, ccutj qui seront sauves.

97. Γη esprit purifié voit les choses en leur rectitude ; une parole exercée les exprime clairement: une oreille fine les perçoit bien. Mais l'homme dépourvu de ces qualités s'en prend à celui qui a parle.

98. Est « avec Dieu » l'homme qui apprend à connaître la Sainte Trinité, ses œuvres, sa Providence, et qui au fond de son âme lient ses passions dans le calme complet.

99. La houlette, d'après certains, désigne le jugement de Dieu el le bâton, sa Providence. Quand on a obtenu la connaissance de ce jugement et de cette Providence, ou a donc droit de dire : « *Ta houlette el ton bâton, voilà ce qui m'a consolé.* ·

100. C'est lorsqu'il a été dépouillé des passions et qu'il s'illumine dans la contemplation des êtres, que l'esprit devient capable, de parvenir à Dieu et de prier comme il le doit.

TROISIÈME CENTURIE [1]

1. L'usage raisonnable des objets et de leurs représentations a pour fruits la chasteté, la charité et la

1. *Troisième centurie.* Le groupe de chapitres 21-33 caractérise la troisième centurie : ébauche du canevas d'un traité de)n · nature raisonnable et spirituelle ·, nou* dirions d'ungélo-anthropologic. le* unges et le* homme* étant, par i.ip|K>rt à Dieu, placés quasi sur Je mémo pied. Le reste revient sur le combat contre les passions, répétant à satiété des conseils déjà donnés, avec cette différence «pic les démons se sont presque complètement retirés de la scène et qu'un certain nombre de phénomènes intérieurs décèlent plutôt le gnostique «pie le pratique. Le début s'ordonne assez clairement : doctrine du mal 11-5) ; combat contre l'égoisme et la chair (6-12), contre In passion de l'argent (16-19) ; diagnostic sur les pensées passionnées (20). Ici se place le canevas signalé plus haut. Après quoi et Jusqu'il la lin, les sentences semblent jetées pèlr-méte. On peut distinguer quelques groupes plus caractéristiques :

connaissance : l'usage déraisonnable, la débauche, la haine et l'ignorance.

2. *Tu as préparé devant moi une table,* etc... La table désigne ici la vertu active, car c'est bien elle que le Christ nous a préparée à la face de ceux qui nous oppriment. L'huile qui oint l'esprit, c'est la contemplation des créatures. La coupe divine, c'est la connaissance dont l'objet est Dieu. Sa miséricorde, c'est son Verbe, Dieu lui aussi : en effet ce Verbe, grâce à son incarnation, ne cesse de nous poursuivre tous les jours, jusqu'à ce qu'il ait atteint tous ceux qui seront sauvés. (Exemple : saint Paul.) Quant à la maison, c'est le Royaume, où doivent être ramenés tous les saints, et les longs jours, la vie éternelle [1].

une définition <!< la triple impureté, «lu corps. de l'Aine, de l'esprit (3-1-36) ; trois sentences montrant les vertus ordonnées à la gnose (4-1-16) ; rapports de la connaissance et du combat spirituel (63-72). Ailleurs, nous retrouvons l'art <lc séparer passions et représentâtions (38-43), de surveiller scs pensées (50-53) ; l'interdiction de juger son prochain (51-55) ; de nouvelles descriptions de l'égoïsme cl do l'orgueil (56-62) : une comparaison entre le mondain et le moine, leurs vertus et vices particuliers ($2-85) : des industries contre la rancune cl l'envie (80-91). l'nls les chapitres 92-94 nous ramènent â l'action des bons et des mauvais anges, et la centurie s'achève sur trois des sentences les plus curieuses du recueil, «pii «léllnissent. dans le stylo de l'Aréopagite, la perfection do l'àmc et de l'esprit.

1. Cf. Il, 95, 9G, 98. 99. J.'explication consiste à appliquer chaque détail du psaume aux degrés delà vie spirituelle. On retrouve la triple connaissance des êtres, «lu jugement et de la Providence, de Dieu, de la Sainte Trinité. Le symbolisme est assez lointain, puisque la connaissance des êtres est signifiée aussi bien par l'eau «lu repos que par l'huile «le l'onction. Plus curieuse est l'intervention du Christ et «lu Royaume au sommet de l'échelle gnostique- Peut-être convient-il «te l'expliquer pur ce texte des .Irnbfgua (M. G. 91 ; 1360 C) oi« Maxime distingue comme des degrés d'incorporation au Christ et aboutit à une division à quatre membres «le la vie spirituelle : union a la chair, a l'Orne, i« l'esprit, à la divinité du Verbe Incarné. ı L'un, par In liberté intéricuri-, est crucifié à la sagos»· «le la pratique cl passe à la contemplation naturcll<! des êtres, dans l'Esprit-Saint, un peu comme de la chair du Christ à son Ame. Un autre meurt à la contemplation naturelle par le retrait de la contemplation symbolique dont le siège est l'esprit et l'objet les êtres ; il est transféré à cette uniforme cl simple initiation mystique qu'est le savoir de

3. ('.'est dans la mesure où nous usons mal des puissances de notre âme : concupiscible, irascible et raisonnable, que les vices s'installent en elles: dans la partie raisonnable, l'ignorance et la sottise : dans l'irascible et la concupiscible, la haine et la débauche. Leur bon usage, au contraire produit connaissance et prudence, charité et chasteté. Par conséquent, rien n'est mauvais parmi les créatures de Dieu *.

1. Ce n'est pas la nourriture qui est un mal, mais la gourmandise, ni la procréation des enfants, mais la luxure ; ni les richesses, mais l'avarice : ni la gloire, niais la vaine gloire. Par conséquent, rien de ce qui est n'est mauvais, mais seulement l'abus, suite de la négligence de notre esprit â se cul liver selon la nature.

5. La malice des démons, selon le bienheureux Denys, se définit ainsi : colère sans raison, convoitise sans intelligence, imagination emportée. Or la déraison, l'inintelligence, l'emportement sont, par définition privation de raison, d'intelligence et de prudence. Mais la privation est postérieure à la posses-

la · théologie ·, un peu comme de l'ânie du Christ ü son esprit. Un autre est. de cet étnt, mystiquement conduit à l'état inelTablc où toute détermination est supprimée par la négation radicale, un peu comme de l'esprit du Christ û sa divinité ». I.e teste des *Centuries* n'a pas d'allusion semblable à la théologie apophâtiqne.

1. Cf. III, 4. 5 ; I. »2 ; U, 73, 75, 70, 78, 82, 83 ; IV, 11, 15, 66. 9t. Plus clairement qu'Evagre. Maxime a vu que le mal n'était pas dans les créatures, même diverses et sensibles, mais dans l'usage qu'en fait l'esprit humain. Rien de ce qui est n'est mauvais, mais seulement l'abus Cet abus provient d'un désordre dos facultés : in raison, dont la nature est de faire régner dans notre activité l'ordre même du Logos divin (II, 83), cède le pas aux puissances de passion. Cette atllrniatlon que le mal n'est pas dans les êtres, Maxime ne la trouvait pus formulée aussi clairement chez Evagre. mais longuement développée citez, le Pscudo-Dcnys. Noms diein-v, I. 19-35.

sion. Donc, avant d'être privés, les dénions étaient pourvus de raison, d'intelligence, d'une sage prudence. Par conséquent, les démons non plus ne sont pas par nature mauvais : ils le sont devenus par un mauvais usage de leurs facultés naturelles[1].

6. Certaines passions ont pour fruit la débauche : d'autres la haine ; d'autres, les deux â la fois.

7. Manger trop et trop bien mène à la débauche ; être avare el vaniteux, à l'aversion pour le prochain ; et l'égoïsme, père de ces deux defauts, mène aux deux â la fois.

8. L'égoïsme est une inclination passionnée et déréglée pour le corps. Ses adversaires sont la charité et la maîtrise de soi. Avoir cet égoïsme, c'est évidemment avoir toutes les passions.

9. *Personne n'a jamais haï sa propre chair,* dit l'Apôtre; et pourtant il *traite la sienne durement* et la *lient en servitude,* sans lui fournir rien d'antre que la nourriture el le vêtement, el pas plus qu'il ne lui en faut pour vivre. En fait, c'est l'aimer, mais sans passion ; c'est l'entretenir, mais comme simple servante des choses divines ; c'est l'encourager, mais par cela seulement qui satisfait à ses besoins[2].

10. Celui qu'on aime, on s'efforce de le servir en tout. Si donc c'est Dieu qu'on aime, on s'efforce de

1. Cf. Dbnvs, Noms *divins,* -I, 23 (M, G. 3, 721-725). Maxime cite exactement la formule de Dcnys et en prend occasion de résumer en un raisonnement pins serré la doctrine de tout le chapitre. Dans son commentaire des Noms *divins,* il ne s'arrête pas sur ce passade, se bornant h renvoyer à une délinition qu'il a donnée plus haut de l'imagination (φχ>:α«·χ) : c'est, par opposition ii rintellection (νόησ·.;), la « passion et l'impression exprimable faite par quelque objet sensible » (M. G. 4, 201 A).

2. *Ephésiens,* V, 29; I *Corinthiens,* IX. 27.

faire tout ce qui lui plait ; si c'est la chair, on s'efforce d'accomplir tout ce qui la flatte.

11. Ce qui plaît à Dieu, c'est la charitéet la chasteté, la contemplation et l'oraison. Ce qui plaît à la chair, c'est la gourmandise, la débauche et ce qui les développe. Voilà pourquoi *ceux qui vivent dans la chair ne sauraient plaire à Dieu ; niais ceux (pii sont au Christ ont crucifie leur chair avec ses passions cl ses convoitises* '.

12. S'il se tourne vers Dieu, l'esprit traite son corps en esclave et ne lui accorde que ce qu'il lui faut pour vivre ; s'il se tourne vers la chair, il devient l'esclave des passions et a sans cesse l'esprit tendu vers ses convoitises 2.

13. Veux-tu devenir maître de tes pensées? Surveille (es passions, chasse-les constamment de ton esprit, loin de tes pensées. Ainsi, contre la luxure, jeûne, veille, fais des travaux pénibles, isole-toi ; contre l'irritai ion et la tristesse, méprise la gloire, l'obscurité, les objets matériels; contre le ressentiment, prie pour celui qui t'a offensé, et tu seras délivré.

1-1. Xe le compare fias aux plus faibles, mais efforce-toi toujours plus à pratiquer le commandement de la charité. En te comparant aux plus faibles, lu tombes dans la présomption ; en t'efforçant d'observer le précepte, lu marches vers le sommet de l'humilité.

15. Tu prétends observer sans réserve le précepte d'aimer ton prochain ? Alors, pourquoi cette amère

1. *Romains,* VIII, S; *(ialalet,* V, 21.
2. *Romains.* XIII, II.

rancune contre lei ou tel sourd-elle en loi ? N'est-ce] pas le signe qu'à la charité lu préfères des biens d'uni instant et luttes pour les posséder jusqu'à combattra ton frère ?

16. Si l'argent est recherché par les hommes, c'est] moins pour son utilité que parce que la plupart servent | par lui leurs plaisirs.

17. Trois raisons font aimer l'argent : le penchant] au plaisir, la vanité, le manque de foi. Le plus gravel des trois, c'est le manque de foi.

18. Le voluptueux aime l'argent pour le faire ser-l vir à ses jouissances, le vaniteux, pour acquérir pari lui la gloire, l'homme de peu de foi, pour le cacher eti| le garder par peur de la disette, de la vieillesse, de la maladie, de l'exil. El il espère plus en son argent qu'en Dieu créateur de l'univers, dont la Providence* s'étend jusqu'au dernier et au plus infime des vivants.!

19. Il y a quatre espèces d'hommes à mettre de. l'argent de côté : les trois que je viens d'énumérer, et ceux qui administrent des biens. Seuls ces derniers, bien entendu, le font légitimement : car leur but est d'être perpétuellement en mesure de subvenir aux besoins de chacun.

20. En général, les pensées passionnées tantôt excitent dans l'âme la partie concupiscible, tantôt bon-leversenl l'irascible, tantôt obscurcissent la raison-nable. Le résultat, c'est l'aveuglement de l'esprit pour la contemplation spirituelle et pour l'envol de la prière. C'est pourquoi le moine, et particulièrement le solitaire, doit surveiller exactement ses pensées pour en reconnaître et supprimer les causes. Et voici coin-

ment les reconnaître : quand des images de femmes, auxquelles se mêle la passion, excitent la puissance concupiscible. la cause en est Γintempérance dans le boire el le manger, jointe à de fréquentsentrctiens,que rien ne justifie, avec des femmes: la suppression de ces causes s'obtient par la faim, la soif, les veilles el la solitude. Quand la puissance irascible, à son tour, se trouble au souvenir passionné d'offenses reçues, la cause en est l'amour du plaisir, la vanité, l'ai lâchement aux objets matériels. (Car ce qui afflige l'homme (pu n'a pas la liberté intérieure, c'est d'en être privé ou de ne pouvoir les atteindre.) La suppression de ccs causes s'obtient par le mépris — un mépris absolu de ces bagatelles, par amour pour Dieu.

21. Dieu se connaît lui-même ; il connaît aussi ses créatures. Les saints anges également connaissent Dieu et connaissent ses créatures. .Mais la connaissance que Dieu a de lui-même et de ses créatures ne ressemble guère à celle (pie les saints anges ont de Dieu et de scs créatures ·.

I. Jf-.ï.J. *nature raixnnnoble et s/iiriltirllr.* Cet aperçu eosino-anthropologiqiir n'est pas, contrite on pourrait croire, une iligressiou inutile dans ua ouvrage ascétique, Cherchant a situer lu malice et l« pèche dans une visliiu oiviiinru e il·· î'nmvers. il définit par le fait tnéme :‹■» fondements spériilntils delà doctrine ascétique développée dans leresledu traité. Quant au.x sources on .l puisé l'auteur car il y a bien des chances pour qui;, ici comme ailleurs. Il compose un llorilége le J'. Vjlk-r a indiqué deux sentences ^l'Kvngre imitées ‹·η 2S et .30. Mais, pour l'ensemble, la pensée et parfois les expressions rappellent étrangement h-s deux premier» lien·» du *i)f /·ηηνίρϋχ* d'Origêne. L'ordre suivi c»t d'ailleurs le même : les trois premières sentences derrisctil la connaissance angélique par comparaison avec la connaissance divine : h * : âge., nuits dit-on, connaissent par participation, ce qui entrainc un développement sur la façon dont la créature spirituelle peut participer â son i.ualeur. Maxime distingue alors participation naturelle (l'image) cl participation volontaire et acquise iln ressemblance! ; il en tire h· principe delà division des auges et des homines en bntis et méchante i2ti). Celte pos-

it. Maxime le C:>tifr.»seiir.

22. Dieu se connaît lui-même par son essence bienheureuse ; il connaît ses créatures au moyen de sa sagesse, en qui et par qui il a tout lait. .Mais les saints anges connaissent par participation Dieu, qui est au-dessus île toute participation : et ils connaissent scs creatures par la perception des idées qui sont en elles '.

23. Les êtres sont extérieurs à l'esprit, qui n'a d'eux, en lui-même, qu'une représentation. Mais il un va tout autrement pour Dieu. ΓÉternel, l'infini, ΓInvisible, qui leur donne gratuitement l'être, le bien être, cl le toujours être.

21. I.a nature raisonnable et spirituelle participe du Dieu saint, par son être même, par son aptitude à bien être, (je veux dire par son aptitude à la bonté et à la sagesse), et par le don gratuit du toujours être. C'est par cette participation qu'elle connaît Dieu. Quant aux créatures, elle en a la connaissance, je le répète, par la perception de la Sagesse ordonnatrice, qu'elle contemple dans les créatures et qui se retrouve,

sibilité de choisir h· mal s'explique par In création elle-même : une essence finie et distincte de Dieu admet des contraires (27-30), bien plus : si elle a en clic le principe de certains de ses mouvements (31*32), clic ne se possède pas entièrement elle-même. Il sc trouve mémo que les . très raisonnables dépendent les uns des autre» pour leurs progrès dans lu connaissance.

I. Maxime semble attribuer aux anges une connaissance immédiate, mais acquise, des creatures. Percevoir les. idées · ou, plus exactement, les ‹ objets de contemplation l'Ifi.i-.r^x·.») qui sont dans les êtres, c'est, semblo-t-U, la menu· chose que percevoir leurs ׀ raisons ·. Les anges seraient donc naturellement doués d'un nmd.· de connaître analogue ü la contemplation que possède l'esprit humain purillc : un put ce «pic saint Augustin décrira, dans le ciel, sous le nom de connaissance ve-sp(-ralc.

I.a sentence 21 apportent quelques précisions : la ronnaissaiire, au sens; technique et spirituel «le γν<'·σῒζ, que l'être raisonnable et spirituel peut avoir des creatures, consiste ;i retrouver en elles, agissante cl déterminée, Itu Sagesse divine imprimée dans l'esprit humain.

à l'état pur cl non sous forme de substance, dans l'esprit *.

25. En amenani à l'existence la nature raisonnable et spirituelle, Dieu, par une suprême bonté, lui a communiqué quatre des propriétés divines par lesquelles il maintient, garde et conserve les êtres : l'être cl le toujours être, la bonté et la sagesse. De ces dons, les deux premiers oui été attribués à Γessence elle-même : les deux autres, bonté cl sagesse, â la volonté, afin que, ce qu'il esl lui-même par essence, sa créature le devînt par participation, (. est pourquoi celle créature esl, dit-on, faite â l'image et â la ressemblance de Dieu : à Γimage d'abord, comme

I. la» λογ·σ::ζ< χχ· voivi semble bien ici le rcpontlant exact île «·‹· que le latin de Rufin, dans la traduction du lire· ἀο/ὀ,ν d'Origonc, nomme *natura rationalis et intellectualis,* qui comprend «lrs êtres corporels et des incorporels et dont il est dit (II, 1, 3) : · *.X'ihil* (ci) *ulittd convenit nisi mue vel nosci* ·. Le mot ı spirituelle , pour traduire -zo.oâ, parait préférable à 'intelligente ı, car il convient mieux aux anges et rappelle «lavantage qu'il s'agit «le lu créature portant, dans rc centre de son être qu'est l'esprit, l'image divine.

La participation est ici fort nettement définie parson triple objet : être, bien ‹;tr«! et toujours être, autrement dit, les dons naturels et prctcrnntuivt» de nos théologiens. Le toujours être, en effet, c'est l'immortalité de l'i'une; l‹ bleu être i-‹› -S .), c'est l'aptitude fondamentale à être bon et . ·. Le l*. Disdiet a montré. on s'appuyant sur plusieurs lextt * significatifs et notamment .AntWjno. 1336 A, que la *nature* humaine, en Adam, c «si a-dii ç l'image divine selon laquelle l'Iiomtni· a etc lait, comporte le bien être *il.es fondement» dogmatiques de ta spiritualité* ne *saint Maxime, Échos d'Ortent,* 193(1, p. 303). Les conséquences «le ce principe sont impur tantes : l'objet principal de l'ascèse, on le conçoit, ne peut être que le retour a une telle nature; bien plus : ı l'image adamlquc débordait la nature de t'.hnc pour s'étendre au corps lui-même, puisque l'image parfaite exige l'im - innrtailti corporelle . Dans les *Centuries sur la charité,* Maxime entrevoit encore Λ peine ces perspectives : il ne parle qu'une fois, en passant, de lu restauration ‹ἀχοζ»·)·5:οιζτ«:. III. 2) des justes «Ions i'êt-at premier; encore ce passage a-t-il chance d'etre emprunté a Orlgênc. I) signalera aussi IV. ·!*»› que les ı choses du corps sont bonnes en soi, mais sans songer à agréger le corps a)a synthèse spirituelle de l'univers racheté : l'âme *et* (‹: *corps,* disent les *Ambigua,* seront déifies (voir Introduction, p. -13. mdc et 11. vos Uaithasau, *Kosimschr Liturgie, pussim,* notamment pp. 163 sqq.·.

étant, de Celui qui est; comme étant toujours, de Celui qui e. l toujours, car. si elle n'est pas sans commencement, du moins elle est sans fin. A la ressemblance ensuite, comme étant bonne, de Celui qui esl bon, comme étant sage, de Celui qui est sage, ressemblant ainsi, par grâce, à Celui qui esl bon et sage par nature. Ainsi tonte nature raisonnable est à l'image de Dieu : mais à sa ressemblance, seuls le sont les bons et les sages

26- L'ensemble de la nature raisonnable et spirituelle se divise en deux ordres : la nature, angélique et la nature humaine. A son tour, l'ensemble de la nature angélique se partage en deux grands partis et groupes : élus et maudits, bons anges et démons impuriliablcs. Enfin, l'ensemble de la nature humaine se partage en deux grands pari is seulement : pieux et impies.

27. Dieu, qui esl l'Etre même, la Bonte même, la

1. *Image et ressemblance.* Les *Capita Iticoto'jica et teconomica,* I. 13, dis* 1iii|'U>*nt le bien naturel de l'image et l« bien volontaire Iγν'ομ z<v) de la ressemblance *i·,▮›"■·■·;·.;) :* Celui qui a fad étinceler miii esprit des retails que diffusent h- divines contemplations. pii a occupe sa raison ù offrir sans cesse au Créateur des touimges et qui a purifié sa sensibilité par des représentation» itrépivchabli·,. crtoi-ln ajimlr au bien de l'image qu'il posside do par sa nature lo bien volontaire de le ressemblance. Bien dis· Unctos · l'origine, chez les premiers alexandrins qui, en dépit de divergences Il de details, s'accordaient i les distinguer, l'image cl la ressemblance rutenti· plu-, ou moins confondues par la tradition postérhturc. Chez Maxime, laB distinction réapparaît. pcul-élrr sous l'jnt'uencc d'Origcne. *De Principiis,* I notamment III. G. 1 : · *Hoc ergo qii«<î (Scriplliraf* dixil. · *ad* ίπιαι/Ιικπι ZJcil *fecit rum ·, <! <te similitiiilinr .niait,* non *m'iud* indicut nisi *<f-i'/t imaginis* dem di-/nibd.ni in *prima cimiùi ne percepi! ; similitudinis* imtu *pcrfiw.lio in)*| *consummatione servita est ; scilicet ut* ipvr sibi *ram propriae industriae studiis*II c.r *Dei* imitatione conseiscwf, *cum possibilitate sibi perfectionis* in *initiis data*II *fier imaginis dignitatem, in fine demum per operum ar/dcfioneni perfectam* sffd· | rji.tc *similitudinem consummaret.* · Pour notre auteur, la ressemblance iiejl désigne pas seulement l'acquis par rapport a l'inné, mais surinai In pli isofl supérieure «In développement spirituel, ce qui ri trail dircclcnirut a la déi'J I iicatlon, ce qui est plus proprement œuvre de grâce, et à qimi esl réservée^! ■irdinaireincnt la qualllicidion d<· surnaturel ijl;·.·.

Sagesse même, ou plutôt, à vrai dire, transcendant à toutes ces qualités, ne saurait posséder absolument rien des qualités contraires. Mais les créatures, qui n'ont l'être que par une participation toute gratuite, les êtres raisonnables et intelligents, qui ont aussi l'aptitude à la bonté et a la sagesse, les créatures possèdent des qualités contraires : à côte de l'être, le non-être, à cote de l'aptitude à la bonté et â la sagesse, la malice et l'ignorance. Mais leur existence ou non-existence dépendent du bon plaisir de leur Auteur : tandis qu'il dépend de la volonté des êtres raisonnables de participer ou non à la Bonte et à la Sagesse divine.

28. Affirmant que Γessence des choses coexiste à Dieu de toute éternité et ne reçoit de lui que ses qualités, les Grecs prétendent qu'il n'y a pas de contraire dans l'essence, mais seulement dans les qualités. Xotre thèse â nous, c'est que seule l'essence divine, comme éternelle, infinie, donnant aux autres la durée sans lin. n'admet en elle aucun contraire. L'essence ·les êtres, elle, comporte son contraire, le non-être, cl il dépend du bon plaisir de l'Être par excellence que cette essence soit toujours ou ne soit plus, car scs dons sont sans repentance. El voilà pourquoi elle est el sera toujours en dependance de la Toute-Puissance* absolue, bien que, je le repete, elle ait en soi son contraire, le non-cire : car elle a été appelée du non-être à l'être, cl dans la volonlc de Dieu réside pour elle l'être ou le non-être *.

I. <X Evagiu;, OnL, I, I, I : · Le hicii premier n'a pas de contraire Tonte en ature OU est c;i|i.ibl<· d«· runlr.iriclë iui »<· rotupiisr (Je contraires. · iTlml. VHIn·.)

29. Le mal est la privation d'un bien : l'ignorance est. la privation de la connaissance. Pareillement, h non-être est la privat ion de l'être, non pas chez ΓEtre par excellence, qui ne souffre pas en lui de contraire mais chez l'être qui participe de l'Elie par excellence Or, la privation du bien ou de la connaissance dépend du vouloir des creatures; mais la privation de l'être de la volonté du Créateur. En lait, dans sa boulé, i ne cesse de vouloir que les êtres soient, et toujours reçoivent ses bienfaits.

30. Parmi les créatures, les unes, raisonnables e! spirituelles, peuvent admettre des contraires : verti ou vice, science ou ignorance. Les autres sont les divers corps, composes d'éléments contraires : ail terre, feu, eau. Les premières sont tout incorporelles et immatérielles, bien que certaines d'entre elles soient unies à des corps. Les autres ne sont constituée que de matière et «le forme.

31. Par nature, tous les corps sont immobiles S'ils se meuvent, c'est par l'âme, raisonnable chez les uns, ailleurs sans raison, ailleurs même insensible.

32. I.es puissances de l'âme ont pour objet, la pre niiere la nutrition et le développement ; la seconde les imaginations et. impulsions; la troisième, le. juge ment et la pensée. Les végétaux n'ont que la première les animaux sans raison y joignent la seconde ; les hommes, en plus, possèdent la troisième. Or les deu premières sont corruptibles, mais la troisième, incor ruplible et immortelle.

33. Les saints anges se communiquent les uns au autres l'illuminai ion divine: aux hommes ils font

part soit de leur vertu, soit de la connaissance qui est eu eux. De leur vertu : leur bonté, par exemple, qui, à l'imitation de Dieu, les porte à se faire du bien, à eux-mêmes et les uns aux autres, et à en faire â leurs inferieurs, aidant à leur divinisat ion. De leur connaissance : sur Dieu, rendant la nôtre plus élevée (car, dit ΓEcriture : « C'e.ç/ *loi le Trés-IIaul, Seic/neur pour l'elemiie* ▮.) ; sur les corps, plus profonde ; sur les incorporels, plus exacte : sur la Providence, plus pénétrante ; sur les jugements divins, plus claire '.

31. L'impureté de l'esprit, c'est d'abord la fausse connaissance : puis l'ignorance d'un des universaux (je ne parle, bien sûr, que de l'esprit humain, car pour celui de l'ange, il ne peut rien ignorer, même du singulier) : en troisième lieu, la pensée passionnée : enfin, le consentement au péché.

35. L'impureté de l'ânie, c'est de ne pas agir selon la nature, car c'est là ce qui fait naître dans l'esprit les pensées passionnées. Elle agit, en eiïet. selon la nature, lorsque ses puissances de passion — je veux dire l'irascible et le concupiscilde en face des objets et de leurs représentations, demeurent en paix.

1. XCJ, 9. L'idée des anges éducateurs Xe formant le» uns le* autres et ("levant les Immains a lu contemplation n'est pas, comme on pourrait le croire, empruntée ὑ Denys. Celui-ci montre surtout l'illumination si- communiquant a travers et grftce ἀ la hiérarchie, Ici, nous avons seulement l'idu- île l'assistance des anges, et de la dépendance mutuelle oit sont les créatures raisonnables pour leur progrès spirituel même. Or Evugre insiste beaucoup sur le rôle illuminatcur des anges : · Si tu pries vraiment, lu trouvcnis une grande assiirama·; les anges t'escorteront comine Daniel et t'illumineriint sur les raisons des êtres · {})<▮ *Oratione,* 80, 32. 81. etc..., trad. Jlmi-liem, Mais tJrlgém* est eticon- plus tunnel : · reparut! et *restituti erudltionilurx primo angelicis, deinde clium nuperiorum 'jraduum virtutibus, cl per Ain<jnl» ad superiora* proiwtiusr/uc *ad ea <piae sunt imdsihilia et aeterna perveniant (De principii»,* J, 0. 3 ; et. Il, '.·, 7).

3(5. L'impureté du corps, c’est le péché d'action

37. Il aime la retraite, celui qui n’éprouve auc.um passion pour les choses du monde : il aime tous les hommes, celui qui n’aime plus rien d’humain ; il possède lu connaissance de Dieu et du divin, celui qui ne se scandalise au sujet île personne, soit pour ses fautes, soit pour des pensées soupçonneuses.

38. N'avoir aucun «attachement aux. objets, c’est bien : rester sans passion devant leurs représentations c’est beaucoup mieux.

39. Chanté et maîtrise *lc soi gardent Γesprit libre en face des objets el de leurs représentations.

10. L’esprit ami de Dieu conibal non pas les objet ni leurs représentations, mais les passions qui se lien à ces représentations. Ainsi, il ne s’en prend pas au femmes, ni â qui l’a contristé, ni aux images qui le représentent, mais aux passions liées à ces images

IL Toute la lutte que le moine mène contre h s démons vise à separer les pussions des représentations sinon, impossible de garder sa liberté intérieure â la vue des choses.

12. Autre chose est un objet, autre chose une repré sentatiun, autre chose une passion. Ainsi, un homme une femme, de l’argent, voilà des objets ; le simple souvenir de ces objets, voilà une representation : une affection déraisonnable ou une haine aveugle pour ces mêmes objets, voilà une passion. Or, la lui le que mène le moine est dirigée contre la passion.

13. I nc représentation passionnée, c’est une pen sée composée d'une représentation et d’une passion Séparons passion et representation, il ne reste que l

simple pensée. Or nous les séparons par la charité spirituelle et la maîtrise de nous-mêmes, si nous le voulons.

II. Les vertus dégagent l'esprit des passions: les contemplations spirituelles, des représentations simples; la prière pure, enfin, l'établit près de Dieu.

15. Les vertus sont ordonnées à la connaissance des créatures: cette connaissance, au sujet connaissant: ce sujet, à Celui qui est connu dans l'ignorance, et qui connaît par delà toute connaissance.

16. Ce n'est pas du tout par besoin que Dieu, la plenitude absolue, a amené à l'existence ses créatures : c'est pour que ces creatures fussent heureuses d'avoir part à sa ressemblance, et pour se réjouir lui-même de la joie de ses créatures, tandis qu'elles puisent inépuisablement à l'inépuisable.

17. Il y a dans le monde bien des pauvres d'esprit, mais non pas de ceux qu'il faudrait: bien des affligés. mais d'avoir perdu leur fortune ou leurs enfants : bien des doux, mais pour satisfaire des passions impures : bien des affames ou altérés, mais du bien d'autrui et de profits injustes; bien des compatissants, mais pour leur corps et ce qui l'intéresse : des cœurs purs, mais par vanité : des pacifiques, mais parce qu'ils ont soumis l'âme à la chair: des persécutés sans nombre, mais pour leur indiscipline : beaucoup d'injuriés, mais à cause de pêchés honteux. Ceux-là seulement sont heureux, qui agissent et endurent pour le Christ et d'après le Christ. Pourquoi ? Parce qu'à eux est le royaume des cieux, parce qu'ils verront Dieu. etc... Ce n'est donc pas

parce qu'ils agissent ou endurent qu'ils sont heureux, mais parce qu'ils agissent ou endurent pour le Christ et à l'imitation du Christ 1.

18. Dans Imites nos adions, je l'ai dit souvent, c.'cst l'intention que Dieu recherche; agissons-nOus pour lui, ou pour un autre motif ? Si donc nous voulons faire le bien, ayons en vue, non de plaire, aux hommes, mais de réaliser les intentions de Dieu. Les yeux toujours fixés sur lui, faisons tout pour lui ; c'est ainsi que, supportant la peine, nous ne perdrons pas notre salaire.

19. Chasse de ton esprit, à l'heure de l'oraison, jusqu'aux simples représentations des réalités humaines et aux images de Imites les créatures. Sinon, l'imagination occupée d'objets de moindre importance, lu perdras Celui qui leur est incomparablement supérieur à tous.

50. Si nous aimons sincèrement Dieu, notre charité même chasse nos passions. Or, aimer Dieu, c'est le préférer, lui, au monde, et lame â la chair, ce qui sc traduit par le mépris des choses du monde, une. attention continuelle à Dieu, par la maîtrise de soi, parla charité, l'oraison, le chant des psaumes.

51. Si, par une longue attention â Dieu, nous surveillons la puissance île passion de notre, âme, nous ne céderons plus sous les attaques îles mauvaises pensées, mais, attentifs à supprimer soigneusement leurs causes, nous acquerrons assez de discernement pour voir s'accomplir en nous la parole : « Λ/οη *œil a surveillé*

1. *Mn/lkieu, V,* 3 sqq.

mes ennemis ; cl les méchants qui s'élèvent contre moi, mon oreille les entendra L ·

52. Si tu constates que Ion esprit, devant ses représentations du monde, demeure dans la piété et la justice. sache que ton corps lui aussi restera pur et sans péché. Mais si lu constates que ton esprit, au lien de couper court, s'attarde à la pensée du péché, sache que ton corps lui non plus ne sera pas longtemps sans succomber.

53. I)e même que le corps a pour momie les choses, l'esprit a pour monde les représentations intellectuelles. El de même que le. corps commet le péché de fornication avec le corps d une femme, l'espril pèche avec la représentation qu'il se, fait de la femme, et l image de son propre corps. Car en imagination il voit l'image de son corps unie à l'image, du corps de la femme, tout comme en imagination l'image de son propre corps marque sa répulsion envers l image de son offenseur, et ainsi pour tous les péchés. A l'action que le corps exerce, concrètement, sur le monde des choses, répond l'action de l'esprit sur le momie des representations.

51. Il n'y a pas â nous effrayer ni à nous jeter dans la stupeur ou l'étonnement parce que Dieu le Père ne juge personne, mais a remis au Fils tout jugement. Le. I'il.s s'écrie : ·· .Ve *pigez pas, ou nous serez jugés; ne condamnez pas, ou nous serez condamnés* ·· ; et l'Apôtre : A'·· *jugez de rien avant le temps, jusqu'à ce que vienne le Seigneur.* – « Le *jugement même que tu portes sur*

1. *Pfaumc,* XC.I. 12.

l'autre, c'est la condamnation à loi. Mais les hommes, sansse soucier de pleurer leurs propres péchés, prennent au Fils son jugement et. d'cux-méincs, comme s'ils étaient sans péché, se jugent et se condamnent les uns les autres! I.e ciel s'en est étonné, la terre en a frémi: mais eux n'ont pas honte : ils sont insensibles '.

55. Qui se montre curieux des péchés d'autrui ou, sur un simple soupçon, juge sou frère, est encore bien éloigné de la pénitence et du souci de découvrir ses propres fautes, plus pesantes en vérité qu'une énorme masse de plomb. Il n'a pas compris ce qui fait *l'homme au cœur lourd, épris de jutilité, qui recherche le mensonge.* Aussi, comme un fou qui va dans l'obscurité, sans s'occuper de ses pêchés à lui. il se dépeint ceux des autres, vrais ou supposés d'après un indice quelconque 2.

5<>. L'égoïsme, je l'ai dit bien souvent, est à la source de toutes les pensées passionnées. De lui naissent, en effet, les trois vices capitaux de la convoitise : gourmandise, avarice, vaine gloire. Puis de la gourmandise naît la luxure, de l'avarice la cupidité, de la vainc gloire l'orgueil. Et tous les autres, sans exception, se rattachent à l'un des trois précédents : colère, tristesse, rancune, paresse, envie, médisance, etc... Passions qui toutes ensemble enchaînent l'esprit aux objets matériels, le retiennent sur la terre, pesant sur lui comme une masse de pierre. Sur lui, plus léger par nature et plus vif que le feu !

1. *Jean,* \. 22; *Mat/hieu,* VU. 1 ; *hue.* VI. 37 ; I *Corinthiens,* IV, û 1 *ilnntains,* 11. I.
2. *Zucharir,* V. 7 ; P.uiiinu·, IV. 3.

57. Λ l'origine de loule passion, l'égoïsme, et au lerme. l'orgueil. L'égoïsme. c'est l'aITection déraisonnable pour le corps : qui le détruit, détruit du coup toutes les passions qui viennent de lui '.

58. Les parents restent vivement attachés aux corps qu'ils ont produits: et l'esprit, par nature, tientauxraisons qu'il découvre. Aux yeux des parents passionnés, des enfants difformes jusqu'au complet ridicule sont entre tous beaux cl bien bâtis ; et à un esprit qui manque de sens, ses raisons, même tout à fait absurdes, semblent les plus sensées du monde. Le sage. lui. ne tient pas à ses raisons. Se sent-il convaincu de leur vérité et de leur excellence ? Raison de plus pour qu'il se défie de son jugement, et soumette â d'autres hommes avisés ses raisons et ses pensées, *crainte de courir et d'aaoir couru pour rien.* 1.1 c'est sur eux qu'il prend assurance 2.

59. Si tu as raison des passions plus honteuses : gourmandise, luxure, colère ou cupidité, tout de suite les pensées de la vaine gloire fondent sur toi; et si tu en triomphes, celles de l'orgueil prennent leur place.

60. Quand les passions honteuses dominent l'âme, elles en chassent les pensées de vaine gloire : ces passions vaincues, elles se déchaînent en elle.

I. La φ·.λ«>τ;ι, sauvent nommer et définie, toujours comni·· une passion dont l'objet i .t le · corps · (jùiual, cl la mère de tous les vice» comme de toutes le* passions, nr correspond pas exactement ή notre égoïsme. Elle ·.·»!, plus profondément. Ce déséquilibre fondamental qui, de l'esprit, fait tomber le centre de gravité du coin|M>$é humain dan* sr> puissances inféiîcures cl sensibles. L'élan premier de ta nature était tourné vers Dieu, donc extatique ; il s'est replié sur soi. Le · corps ·, c'est Je moi en tant que lié Λ la matière. CL IL 8. 59, f>0; 111, S.

Galates, IL 2.

61. La vaine gloire, qu'elle, soit détruite ou qu'elle demeure, produit l'orgueil, sous forme de présomption quami elle est détruite et. quand elle demeure, de jactance.

62. La vaine gloire est supprimée par l'action cachée : et l'orgueil, si l'on attribue à Dieu ses bonnes actions.

63. Quia mérité d'obtenir la connaissance de Dieu et jouit sincèrement du plaisir qu'elle donne, méprise tous les plaisirs issus de la puissance concupiscible.

61. Celui dont les désirs sc bornent aux choses de la terre convoite la bonne chère, le plaisir sexuel, la célébrité, la fort une et tout ce qu'elles entraînent. Si son esprit ne trouve aucun objet meilleur vers quoi tourner la convoitise, il restera à jamais incapable de mépriser ces objels-là. Combien plus excellente, sans comparaison, la connaissance de Dieu el des réalités divines !

65. Le mépris des plaisirs provient, soit de la crainte, soit de l'espérance, soit de la connaissance, soit de l'amour de Dieu.

66. La connaissance sans passion des choses divines ne mène pas eiïectivemcnt l'esprit au mépris des objets matériels. Son action ressemble à celle de la pensée simple d'un objet sensible. Aussi le cas n'est-il pas rare d'hommes qui. tout en ayant la connaissance. se vautrent, comme des porcs dans la bouc, parmi les passions charnelles. Ils ont d'abord, en effet, grâce à leur application, atteint une certaine pureté, et trouvé la connaissance ; puis ils se sont laissés aller, semblables à Saül, qui, d'abord jugé

digne de régner, gouverna indignement et, par un redoutable effet de la colère divine, fut rejeté.

67. Pas plus que la simple pensée d'une chose humaine ne mène forcément l'esprit au mépris des choses divines, la simple connaissance des choses divines ne le mène effectivement au mépris «les choses humaines, pane qu'ici-bas la vérité n'apparaît qu'en ombres et en ligures. C'est pourquoi il faut cette bienheureuse passion de la sainte charité pour al lâcher l'esprit aux objets de la contemplation spirituelle et lui faire préférer. au matériel l'immatériel, au sensible, le spirituel et le divin *.

68. Avoir retranché scs passions et simplifié ses pensées, ce n'est pas pour aidant les avoir entièrcmenl tournées vers le divin. On n'esl plus al lâché à l'humain, mais on ne l'est pas non plus au divin. C'est le cas de ceux qui ne sont qu'actifs, (pii n'ont pas encore mérité d'obtenir la connaissance, mais qui maîtrisent leurs passions par crainte du châtiment ou espérance du Royaume.

69. *Sous marchons par la foi, non par la vue,* et nous ne connaissons que dans un miroir et en énigmes. Aussi devons-nous nous appliquer très soigneusement à celle connaissance : c'est à force de. méditations et d'entretiens prolongés que nous la transformerons en l'habitude inébranlable de la contemplation 3.

1. Sur ce rôle de la chante, force animatrice de rascensimi gnosttquc. voir 11. 2fi et la note. L'expression : ı bienheureuse passion de la sainte charité . roui ïl fait paradoxale et inusitée chez Evagnj, à notre connais··;.nci-, est en h.inimnie avec 1« thème de In conversion des passions (voir ci-dessous' 71).

2. 1! *Corinthiens,* V. 7.

70. Si nous nous adonnons à la contemplation spirituelle tout en n'ayant que très imparfaitement extirpe les causes de nos passions, el si nous n'y persévérons pas constamment en faisant d'elle notre occupation, bien vite nous nous orienterons de nouveau dans le sens des passions charnelles. El nous n'en aurons recueilli d'autre fruil qu'une connaissance aride, mêlée de présomption, qui peu à peu en viendra à s'obscurcir elle-même, tandis que l'esprit se tournera tout entier vers les réalités matérielles.

71. Passion d'amour blâmable, celle qui occupe l'esprit aux réalités matérielles : passion d'amour louable, celle qui rattache au divin. Car en général, lorsqu'il s'arrête à un objet, l'esprit est à l'aise et là où il est à l'aise viennent converger ses désirs el. son amour : soil vers les réalités divines et spirituelles <]ui lui conviennent en propre, soit vers les réalités et passions charnelles [1].

72. C'est Dieu qui a créé le monde visible el l'invisible ; lui aussi, évidemment, qui a fail lui-même lame et le corps. Or si le monde visible est si beau, que doit donc être l'invisible ! Et si l'invisible est préférable au visible, combien plus excellent encore Dieu qui les a fails tous deux ! Mais si le Créateur de l'univers surpasse en excellence tonies les creatures, comment expliquer que l'esprit délaisse le mieux pour s'attacher au pire : les passions charnelles? N'est-ce pas que, de naissance oriente vers elles, accoutumé à elles, il n'a jamais connu l'expérience vraie de l'ex-

1. Sur cette doctrine importante de la conwr.xioa des passions, voir Introduction, p. 6u.

ccllence suprême, du Transcendant ? Excrçons-le donc longuement â s'abstenir des plaisirs, à s’occuper an divin el. relire peu à peu de son étal, nous le verrons, au fur el à mesure de ses progrès dans les voies de Dieu, se trouver à l'aise et reconnaître sa véritable dignité ; en lin de quoi, tout son désir se tournera vers le divin.

73. Divulguer, sans céder â la passion, le pêché d'un frère, on le peul pour deux raisons : pour le corriger, pour être utile à un autre. Hors ces deux cas, en parler soit à l’intéresse, soit à un autre, c’esl le blesser ou médire de lui. sans pouvoir échapper à la dereliction de Dieu : nous tomberons nous-mêmes dans la même faute ou dans une autre, el les reproches d’autrui, ses médisances sur notre compte, nous couvriront de honte.

71. Pour un même péché d'action, il y a chez les pêcheurs non pas une seule, mais diverses attitudes «l'esprit possibles. Autre par exemple est le péché «l'habitude, autre le pêché de surprise. En ce dernier cas, ni avant ni apres la faute on n'en a la pleine advertanee, mais on regrette, el vivement, ce qui est arrivé. Pour le pêche d'habitude, au contraire : avant, on ne cessait de pécher en pensée : après l'acte, la disposition demeure la mémo.

75. Qui recherche les vertus par vaine gloire, poursuit aussi, bien entendu, la connaissance par vaine gloire. Rien chez un tel homme, c'est trop clair, ni actes ni propos, ne vise â l'édification: toujours,qu’on le regarde ou l’écoute, il est à fallut d'un compliment. Mais où sa passion fait ses preuves, c’est lorsque

tel ou tel trouve à redire à ses actes ou à ses propos : alors le voilà tout triste, non de ce qu'il n'a pas édifié, (il n'en avait cure), mais de ce qu'on ne fait point de cas de sa personne.

76. Indices certains de la passion d'avarice : recevoir avec joie, communiquer avec peine. Vu tel homme ne peut faire un dispensateur.

77. Voici pourquoi l'on souffre avec patience : pour l'amour de Dieu, par espoir de la récompense, par crainte du châtiment, par respect humain : par tempéramcnl. pour un plaisir, pour un bénéfice, par vainc gloire, par nécessité.

78. Autre chose est d'être débarrassé des pensées, autre chose d'êlre délivre des passions. Souvent on est debarrassé des pensées par l'absence des objets pour lesquels on a nue passion. Mais les passions restent cachées dans l'àmc : que réapparaissent, les objets, elles se révélent. D'où nécessité de surveiller l'esprit en présence des objets, et de discerner pour quoi il éprouve la passion.

79. Celui-là est un ami sincère, qui à l'heure de l'épreuve supporte avec son prochain et fait siennes, sans trouble ni agitation, les afflictions, contraintes et infortunes venues des circonstances.

80. Garde-toi de faire fl de ta conscience, qui toujours t'invite au mieux : elle te suggère les conseils dc Dieu et des anges, elle te purifie des souillures cachées île ton cœur et, à l'heure du départ, te confère la familiarité divine

1. One signifie au juste ce · départ · : In mort ou In « sortitl des êtres ,j ntl sommet de l'oraison ? La mention ‹lı· la ce irtme-pnrlrr, celte.'

<81. Veux-tu posséder la connaissance et rester modeste. sans être asservi par la.passion de présomption ? Cherche toujours dans les rires ce (pii échappe â la connaissance. Tu découvriras alors mille détails divers (pii l'échappaient ·. étonné de ton ignorance, tu en rabattras de les prétentions el, le, connaissant toi-inéine. In comprendras bien des choses, el profondes, et merveilleuses. Croire (pie l'on sait, en effet, est un obstacle au progrès de la connaissance.

<82. Celui-là veut vraiment être sauvé, (pii ne résiste pas au traitement du médecin. Or, ce traitement consiste dans les sou lira nées el tristesses qu'apportent tour â tour les circonstances. Celui (pii leur résiste ignore ce qui s'accomplit par elles, et quel prolit il en aurait tiré à l'heure de la mort.

<83. Vaine gloire et avarice s'engendrent l'une l'autre : le vaniteux amasse de l'argent, le riche est vaniteux, mais dans le monde. Le moine, lui, s'il est pauvre, en lire encore plus vanité : s'il a de l'argent, il le cache, honteux de posséder un objet qui ne convieni pas à son étal.

<81. La vaine gloire, pour le moine, consiste à tirer vanité de la vertu et de ce (pii s'y rapporte ; son orgueil particulier, à s'estimer pour ses bonnes actions, à mépriser autrui et à s'attribuer ccs actions à lui-même.

<85. Vertu pour le mondain, vice pour le moine: vertu pour le moine, vice pour le mondain. Exemples : vertu pour le mondain : richesse, célébrité, influence,

liberté d'allure en présence de Oku. où les Pères grecs voient une de* qualités fondamenliihs de la piété, nous invilcrnil ù interpreter t;oo comme désignant le sommet de l'oraison.

plaisir, sanie, nombreux enfants, et tout ce qui leur fait cortège... Que le moine y louche, et il est perdu. Xu contraire, vertu pour le moine : pauvreté, obscurité, absence d'autorité, abstinence, mortification, cl. ainsi de suite... Qu'un mondain, â contre-c<rur, en vienne là. ce sera pour lui déchoir profondément. Souvent il sera tenté de se pendre : le. lait s'est vu.

86. Les choses que nous mangeons ont été créées pour une double fin : nous alimenter et nous servir de remède. Manger pour d'autres motifs, c'est abuser de ce que Dieu a misa notre usage, et se condamner comme voluptueux. En tontes choses, le péché, c'est l'abus.

<87. L'humilité est nue prière continuelle, dans les larmes cl l'effort. Elle est sans cesse, lancé vers Dieu, un appel au secours : elle ne vous permet pas de. vous assurer imprudemment sur votre propre puissance ou votre propre sagesse, ni de vous estimer plus que les autres, ce qui arrive dans cette terrible maladie qu'est la passion d'orgueil.

<88. Autre est la lutte contre la pensée simple, crainte qu'elle n'émeuve la passion ; et contre la pensée passionnée, pgur prévenir tout consentement. Mais dans les deux cas. même règle : ne pas laisser durer les pensées.

<89. Tristesse et rancune vont de pair. Si donc l'esprit éprouve de la tristesse à se représenter le visage d'un frère, c'est la preuve qu'il a contre lui de la rancune. *Les Doies des rancuniers mènent à la mort,* parce que *tout homme* qui *garde de ta rancune est injuste* '.

1. Pλ ·.·o ·Λ(·λ. XII, 28 ; X X I, ?I

90. Bessens-hi de la rancune contre quelqu'un ? Prie pour lui, et tu briseras l'élan de la passion, la prière purifiant de toute amerlune le souvenir du mal que l'a lait cel homme. Puis, parvenu â la charité et â la bienveillance pour le prochain, tu élimineras de ton âme toute trace de passion. Si c'esl un autre qui a contre toi de la rancune, fais-toi aimable et humble à son égard, traite-le bien, et tu le délivreras de sa passion.

91. Quant â l'envieux, tu auras du mal â apaiser sa tristesse, ear ce qu'il regarde comme son malheur, c'est cela meme qu'il envie en toi ; el p^ur l'apaiser, pas d'autre moyen que de dissimuler. Mais si ce qui l'alllige, est utile à beaucoup, quel parti prendre ? évidemment, celui du grand nombre, sans négliger l'isolé, autant que faire se peut, ni se laisser rebuter par la malice de sa passion, car ce n'est pas à la passion, mais â l'homme passionné que tu viens en aide. Λ force d'humilité regardc-le comme supérieur â toi-mênic ; en tout temps, en tout lieu, en toute affaire, donne-lui la préférence. Quant â ton envie à loi. le moyen de l'apaiser, c'est, voyant-dans la joie celui que lu envies, de le réjouir avec lui et. le voyant peiné, de t'allliger avec lui, pour accomplir la parole de ΓΛpoire : « *Se réjouir avec ceux qui se réjouissent, pleurer avec ceux qui plcurenl* *. »

92. Notre esprit est placé entre deux influences, qui agissent sur lui chacune pour son compte : vertu d'un côté, vice de l'autre. Il s'agit d'un ange cl d'un

I. *Uoniaiiu,* XIJ, 15.

démon. L'esprit est libre et il a le pouvoir de céder ou ·le s'opposer à celle qu'il veut.

93. Les bons anges nous poussent au bien ; les tendances profondes de notre nature cl la bonne volonté nous aident. Quant aux attaques des démons, elles sonl secondées parles passions et la mauvaise, volonté.

91. Quand l'esprit est purifié, parfois Dieu lui-même le visite et l'instruit ; parfois les bons anges l'inspirent au bien, ou la nature des objets, qu'il perçoit dans sa contemplai ion.

95. Quand l'esprit a été jugé digne d'obtenir la connaissance, son devoir est de garder sans passion ses représentations des choses, sans erreur les objets de sa contemplation,et sans l rouble son étal d'oraison. Mais les préserver sa ns cesse des brusques révol les de la chair, quand les ruses du démon l'aveuglent, il ne le peut.

96. Ce qui nous attriste ne nous met pas toujours en colère : dans la plupart des cas, les causes de tristesse l'emportent sur l'irritation. Ainsi cet objet brisé, celui-là détruit, la mort d'un tel... voilà qui est triste seulement. Dans les autres cas, à la tristesse se joint l'irritation, si nous n'avons les dispositions d'un philosophe.

97. Recevant les représentations des choses, l'esprit se modèle naturellement sur chacune d'elles. Quand il les contemple spirituellement, il prend diverses manières d'être suivant les divers objets de sa contemplation. Quand il est en Dieu, il perd toute forme cl. toute figure.

98. L'âme est parfaite, quand sa puissance de passion s'est complètement tournée vers Dieu.

99. L'esprit est parfait, quand grâce à une foi véritable, il possède dans la super-ignorance la super-connaissance du super-inconnaissable : quand il saisit dans les créatures leurs raisons universelles : quand, sur l'action en elles de la Providence et du Jugement divins, il a reçu de Dieu la connaissance qui comprend tout en soi. l'ont cela, bien entendu, autant qu'il est possible à l'homme L

100. Le temps se divise en trois périodes. La foi s'étend a toutes les trois, l'espérance à la première, la charité aux deux autres. La foi et l'espérance ne durent que jusqu'à un certain moment : mais la charité, au long des siècles infinis, dans la super-union au super-infini, demeure snr-augmentant. .sanscesse. Aussi *la plus grande des Irais, e'esi la charité* 2.

QUATRIÈME CENTURIE -

I. Lorsqu'il pense à l'infinité absolue de Dieu, cette mer infranchissable, et lant désirée, l'esprit

1. Sur celle sentence, une des plus cnrii us< › du recueil. qui parait exprimer en l,ormes ilionj siens «me pensée tout évagrienne, voir Introduction, PP· 17-1!·. 57-5*1.

2. I *Corinthien»,* XIII. 13.

3. {oadricrm· Ccnnir/c. Après les ‹l« uxicim· ‹·I Iroisiêmc conlurii-s, In quatrième offre une physionomie beaucoup plu·· singulière. L'amour du prochain y lient une grande place. Des consideralions viennent, jamais encore rrnconlréi'. sinon en passant, sur In creation, les rapjmrls de In connaissance et ‹!‹· I.i charité, J'inhabitation du Christ en nous. Langue et pensée sont plus claires, plus personnelles peut-être aussi, rn qui nous dispensera de multiplier les notes, d'autant que la plupart des vocables obscurs ont déjà etc expliqués. Il est «'gaiement facile de distinguer des groupes de chapitres. \i:isi les treize premiers, qui rappellent II!. 21-33. muni rent Dieu Créateur de l'univers et notamment de fci nature raisonnable et spirituelle. Viennent ensuite deux sentences sur le mal ‹cL DI, 1,3. I. 5). puis un long développement où l'amour du prochain apparaît comme répondant an plan uniflea-

d'abord admire. Puis rélonncincntle saisit, à se demander comment, du néant, elle a amené les êtres à l'existence. Mais, lout comme sa grandeur est sans bornes, sa prudence est impénétrable

2. Comment, en effet, ne pas admirer, contemplant cet immense océan de bonté, qui surpasse l'étonnement? Comment ne pas cire ravi, à se representer comment el de quoi ont clé faits la nature raisonnable et spirituelle et, sans matière préexistante à leur production. les quatre éléments qui composent les corps ? Quelle est cette puissance qui, en passant à l'acte, les a amenés à l'existence ? Mais les disciples des Grecs n'acceptent pas celle doctrine, ignorants qu'ils sont de la bonté toute-puissante, de sa sagesse et de sa science efficaces et qui dépassent l'esprit.

3. Dieu, de toute éternité existant comme créateur, crée lorsqu'il le veut, dans sa bonté infinie, par son Verbe consubstantiel et son Esprit. El ne va pas le demander : « Pourquoi a-t-il créé à tel moment,

leur «le Dieu, sur l'humanité et sur la personne, puisque cet amour mène à la pleine liberté intérieure (16-12). Nous sommes alors ramenés an combat contre les passion» : industries et diagnostics ‹ 13-47) ; passions, objets, représcidatimis (48-54). l.c groupe 56*62 reprend la ihidrimt ébauchée en III. 75, sur la in cessite de lu charité à tous les degrés de la connaissance. puis on nous prévient contre celle illusion de l'excès dans la pénitence afflictive cl l'ascèse corporelle, car · rien de ce que Dieu a inis a notrc usage n'est mauvais · (62*68). C'csl alors qu'appiirait le thème, nouveau dans nus Oninrics, île l'inhabifulion eu nous du t.hrist, considérée comme principe île connaissance et dont l'esprit prend conscience dans In slrlcte mesure ou il s'est purifié («ibSO». I.e reste, sauf 85, 86, 66 et IU0 rrix-le maint conseil déjà rencontré sur l'amour du prochuin et ajoute quelques précisions sans originalité sur la conduite â tenir en face de la calomnie cl à l'egard deses amis.

1, *i* >.>. Plusieurs sentences reprennent simplement lu doctrine que nous avons vue (111, 21-33) empruntée â Origcne. Sur la création, l'essence divine et les dangers «l'une contempla lion clTréiiée (5), Grégoire de Nazlanze exprime à maintes reprises une pensée voisine de celle de Maxime, qui pourrait fort bien l'avoir inspiré (voir notamment Discourt. 45, M. G. 36. 625-632).

quand toujours sa bonté demeure ?»— Je te le répète : l'insaisissable sagesse de l'essence infinie échappe à la connaissance humaine.

I. Lorsqu'il l'a voulu, le Créateur a pourvu d'une essence et d'une existence les êtres dont la connaissance préexistait en Lui de toute éternité. Il est absurde en cITct de douter que le Dieu tout-puissant soit capable, lorsqu'il le veut, de former une essence.

5. La raison pour laquelle Dieu a créé, cherche-la : c'est un objet de connaissance. Comment et pourquoi il a créé dans le temps, ne le cherche pas : cela dépasse ton esprit. Les décisions de Dieu sont, les unes compréhensibles, les autres incompréhensibles pour les hommes. Car une contemplation sans frein, a dit un saint, risquerait de conduire aux abîmes.

G. Certains prétendent que les créatures coexistent à Dieu de toute éternité; ce qui est impossible, car comment des êtres de tout point tinis pourraient-ils exister de toute éternité, et que vomirait dire leur nom île créature, si «'Iles étaient coéternelles au Créateur ? C'est pourtant la doctrine des Grecs, (pii nous enseignent que Dieu n'est à aucun litre créateur des essences. mais seulement des qualités. Mais nous, qui savons Dieu tout-puissant, nous allirmons qu'il est créateur non seulement des qualités. mais des essences créées. Et, s'il en est ainsi, les créatures ne sont pas de toute éternité coexistantes à Dieu.

7. Connaissable â un certain point de vue. inconnaissable â d'autres, est Dieu, ainsi que le divin. Connaissable, par la contemplation de ses attributs : inconnaissable, par celle de son essence.

8. Ne va pas chercher, dans l'essence simple et. infinie de la Trinité sainte «les modalités ou propriétés· Te serait en faire un composé comme les créatures, conception de Dieu absurde cl sacrilège.

9. Seule simple, unique, sans qualité, pacifique et stable est l'essence infinie, toute-puissante, «pii a fail toutes choses. Quant aux créatures, elles sont tontes composées d'essencé et d'accidents et, n étant pas exemples du changement, dépendent sans cesse de la Providence divine.

10. La nature spirituelle el la nature sensible, lorsque Dieu les a produites à l'existence, «ml toutes deux reçu «le lui des capacités de percevoir les êtres : la spirituelle les intellections, la sensible les sensations.

11. Dieu est seulement participé : la créature, elle, participe et communique : participe à l'être, et au bien être, communique le bien être seulement, et la nature corporelle d'une manière, l'incorporelle d'une autre.

12. La nature incorporelle communique le bien être en parlant, en agissant, en étant contemplée ; la nat ure corporelle, en étant contemplée seulement

13. Toujours être ou ne pas être, pour la nature raisonnable et spirituelle, voilà «pii dépend du bon plaisir de Celui qui a fait toutes choses bonnes : être moralement bonnes on mauvaises, voilà qui dépem de la volonté des créatures.

11. Ce n'est pas dans Tessence des créatures qu'on trouve le mal, mais dans leurs mouvements faux et déraisonnables.

15. Les mouvements de Tàme sont raisonnables quand sa partie concupiseible est commandée par la

tempérance : quand sa partie irascible se fixe dans la charité, en s'écartant de la haine : quand sa partie raisonnable demeure auprès de Dieu par l'oraison et la contemplation spirituelle 1.

1(5. Il ne possède pas encore la charité parfaite, ni la connaissance profonde de la providence divine, celui (pii. au moment de l'épreuve, s'écarte de la charité pour ses frères spirituels.

1. Antithèse-de l'abus (r.xzvyor?:;) qui constitue k· pêché, l'usagc raisonnable de* pensées ri des chose* a etc souvent défini et mis ii l'honneur : c'est mu· des œuvres de la charité (I. Ki) ; comme la liberte intérieure, il si· forme en l'âiiie, a lu manière d'une faculté nouvelle, grâce à l'observation •les commandements ı IV. 'Il : lu norme extérieure a pour but de façonner In norme intérieure) ; il produit l:i chasteté. la charité, la connaissance ı HI. ' I. En un mot. l'usage raisonnable est la marque de J.i */mtitn ,* car agir selon la nature c'esl agir selon l'image, et, si l'un veut préciser cette formule dan* le jargon de la psychologie, un dira que. l'image de Dieu dan- l'homme étant l'analogue du Verbe divin, il faut, pour que l'activité humaine devienne conforme à l'image, que le Verbe en devienne la norme et le régulateur. Or. In raison, d'une part fonction régulatrice de» faculté» inférieures. constitue d'autre part ce point de notre être par ou nous rencontrons Je Verbe pour nous Oiimellre à lui (II. S3 ; le grec Joue sur le mol λ',γο:, Verbe ri raison·. Ici, l'usage raisonnable est passe en habitude : il résulte de l'harmonie «les trois puissances, rétablie par lrs trois vertus qui dois rut les régler : pour h. convoitise t ı-·'.·ψ.'χ). la maîtrise de soi ou tempérance (iγ/.-,χτ. ·χ) ; pour lu colère i d In charité : pour lu raison, l'oraison ou contemplation. Les notions se joignent avec la rigueur de signe, algébriques.

Maxime parle de la contemplation *spirituelle* (-v-mPeut-être esl-rc un souvenir d'Evngrr, qui distinguait deux connaissances du momie : la pragmatique ·, 6 laquelle arrivent même les impies, et In · spirituelle , r‹ -rrvcc aux saints ? En fait, nous avons souvent rencontré h· mol *z v .j ·* ;x. κο appliqué non aux hommes, mais a la charité till. 13, IV, 17, 25, il, 68), à la connaissance ou ft la contemplation (lit, 67. 70 ; I. 'H, II, 5, 2··. etc...). 1.·· sens est assez proche de noire · surnaturel , non pas qu'il désigne une prérogative qui dépasse les forces et exigences de lu nature on qui aille â rencontre de scs tendances — un tel sen* de ‹ nature · est iaccmiii a Maxime, qui emploie indifféremment contemplation naturelle et contemplation spirituelle mais parce qu'il désigne une action directe de l'i:sprtt-Saint. « Surnaturel ·, en rappelant les problèmes modernes attachés h celte notion, ferait un vrai contresens historique. C'esl pourquoi, sans cnumlrc la confusion avec vox, vofioj, ζονт xo:, nous avons adopte le mot spirituel ·. ‹›n reconnaîtra facilement *wi)* χ::ζλ. toujours réserve pour qualllier chanté, connaissance, contemplation ou objet do contemplation 1'iP.ipr.ux).

17. Unifier, par la foi vraie et l'amour spirituel, ceux que le vice a jetés dans de multiples divisions, voila le dessein de la Providence divine. C'est pour cela qu'a soufferi le Sauveur, *pour (pie. les enfants de Dieu qui avaient etc dispersés, il les ramenât à Γunité.* Aussi ne pas endurer les incommodités, ne pas supporter les chagrins, perdre patience sous les peines, c'est quitter la voie de l'amour divin et des intentions de la Providence [1].

1ΚS. *La charité est longanime, bienveillante...* Aussi, perdre courage sous les chagrins qui surviennent, et pour cela se montrer méchant envers ceux qui en sont cause, s'écarter de la charité à leur égard, n'est-ce pas se soustraire aux intentions de la Providence divine. [2] ?

19. Veille sur toi-même, de peur que le mal qui le sépare de ton frère ne Se découvre un jour, mm pas en ton frère, mais en toi. Ilàtc-loi de te réconcilier avec lui, crainte de manquer au commandement de la charité.

20. Garde-loi de mépriser le commandement de la charité, car il fera de loi un fils de Dieu : mais si lu le violes, lu deviendras lils de la géhenne.

21. Envier, ou être envié; causer un dommage, ou le subir, olïenser ou être offensé ; arrêter sa pensée sur un soupçon, voilà ce qui fait obstacle à la charité, entre amis. Puisses-tu donc n'avoir jamais rien fait ni subi de tel, qui t'ait écarté de la charité envers ton ami !

1. *Jean.* XI, 52.
2. 1 CorinH.iriM. XIU, L

22. Ion frère a été pour loi occasion d'épreuve, et la tristesse t'a conduit à la haine ? Ne le laisse pas vaincre par la haine, ruais triomphe de la haine par-la charité. Et voici comment : en priant Dieu sincèrement pour lui, en acceptant qu'on l'excuse, ou en le taisant loi-même son défenseur ; en prenant sur loi la responsabilité de Ion épreuve et en la supportant avec courage jusqu'à ce que le nuage soit dissipé·

23. La longanimité consiste à attendre la lin de la tentation et à acquérir la gloire de l'endurance.

21. *Homme persévérant, grande intelligence.* Car en tout ce qui arrive, il voit la fin et. dans l'ai tente de celte lin. supporte les ennuis. Or. *ht fin. c'est la nie éternelle,* selon le divin Apôtre : *et la nie éternelle, c'est gu on le connaisse, loi le seul Dieu véritable. et celui guc. lu as envoyé, Jésus-Chris!* *.

25. Garde-toi de prendre à la légère la perte de l'amour spirituel, car pour les hommes il n'est pas d'autre voie de salut.

26. Ne va pas, pour un sentiment d'aversion que par une calomnie le Malin aurait insinué en toi. juger aujourd'hui méchant et pervers ton frère, que lu estimais hier bon et spirituel. A force de patiente charité ne pense qu'au bien d'hier, et repousse loin de Ion âme l'aversion d'aujourd'hui.

27. Garde-toi. alors qu'hier lu louais la honte cl proclamais la vertu d'un tel. de le décrier aujourd'hui comme méchant et pervers, parce qu'en toi l'affection s'est changée en aversion. Ne cherche pas, en blâmant

1. *Proverbe»,* XIV. 2!); /fwioins, VI. 22; *Juin,* XVII. 3.

ton frère, â légitimer ton aversion mauvaise, mais persiste à le louer fidèlement, même si la tristesse t'accable, el tu reviendras vile à la salutaire charité.

28. Garde-toi, si ton frère jouit ordinairement d'une bonne réputation, de la cornpromettre, dans rassemblée des autres frères, en glissant inconsciemment dans tes propos mi blâme contre lui : et cela, à cause d'une rancœur secrète à son égard, qui dure encore en loi. Au contraire, dans la communauté, fais sans réserve son éloge, prie sincèrement pour lui comme pour loi-même, et bien vile tu seras délivré de cette aversion fatale.

29. Ne dis pas : « Je ne hais pas mon frère , si la mémoire repousse son souvenir. Ecoule Moïse : 7'u *ne haïras point Ion frère dans Ion cœur, niais lu useras à son egard de reproches, pour n'elre pas chargé, à cause de lui d'un péchél.*

30. Si par hasard un frère, en tentai ion. persiste à dire du mal de loi, ne le laisse pas arracher, par ce même démon méchant qui le trouble l'intelligence, â l'état de charité. Or rien ne l'en arrachera si, injurié, tu bénis et. bien qu'on te veuille du mal, restes bienveillant. ('.'est la route de la sagesse selon le Christ : qui ne la suit pas n'esl pas son compagnon.

31. Ne liens pas pour bienveillants des propos qui causent en loi de l'amertume et de l'aversion pour ton frère, meme s'ils semblent vrais. Evite-les comme des serpents mortels, afin de détourner les autres de la médisance et de libérer Ion âme de la méchanceté.

1. /,<·ı·Hi</<ı«·, XIX. 17.

32. Ne blesse jamais ton frère par des paroles ambiguës, de peur qu'il ne te. réponde du tac au tac, el que vous nç sortiez tous deux de la disposition de charité. Mais, avec la franchise de la charité, va, reprends-le : el. supprimées les causes du malaise, vous serez délivrés tous deux du trouble et de l'amertume.

33. Examine ta conscience avec le plus grand soin : ne serail-cc pas ta faute si ton frère n'a pas change de sentiments? Et n'essaie pas de la tromper, elle qui connaît ton fonds caché, qui t'accusera à l'heure de la mort, el au moment de la prière sera pour toi un obstacle.

34. Garde-toi, à l'heure de la tranquillité, de te rappeler ce qu'a dit ton frère en un moment d'amerlume, qu'il l'ait insulté en face ou ait dit de toi â un autre du mal qu'on L'a rapporté ensuite : en te laissant aller aux pensées de rancune, tu risquerais de tomber dans une haine funeste envers ton frère.

35. (ne âme raisonnable qui nourrit de la haine contre mi homme ne peut être en paix avec Dieu, l'auteur des commandements. « S'i *nous ne pardonnez aux hommes leurs failles,* dit-il, *noire Père céleste non plus ne nous pardonnera pas dos /aides.* Si celui-là ne veut pas faire la paix, loi, du moins, garde-toi de le haïrel prie sincèrement pour lui, sans dire à personne du mal de lui *.

36. L'ineffable paix des saints anges est faite de ces deux dispositions : amour de Dieu, amour mutuel. El ainsi de tous les saints qui furent jamais. Vérifica-

I. *Matthieu, VI,* 11.

lion splendide des paroles de noire Sauveur : « A *ces deux commandements sont suspendus loulc la loi el les prophètes* -

37. Cesse de le complaire en toi-même, et tu seras sans aversion pour ton frère; cesse de l'aimer, et tu seras l'ami de Dieu.

38. As-tu décidé de vivre en compagnie d'hommes spirituels ? Dénonce des rentrée à tes volontés ; sans quoi tu ne saurais avoir la paix ni avec Dieu, ni avec les compagnons.

39. Celui (pii est parvenu û la possession de la Charité parfaite el a mis sa vie entière à l'unisson. *celui-là exprime par ΓEsprit-Saint le Seigneur Jésus.* Dans le cas contraire, c'est, bien entendu, le contraire (pii se produit

10. Toujours l'amour de Dieu donne volontiers à l'esprit des ailes pour aller vers Dieu : l'amour du prochain dispose à toujours penser du bien de lui.

11. C'est le fait d'un homme encore épris de vaine gloire ou attaché à quelque objet matériel, que d'éprouver de l'amertume envers les hommes à cause de biens temporels, de leur garder rancune, d'avoir pour eux de la haine ou d'etre l'esclave de pensées honteuses. Tous .sentiments qu'ignore une àrue qui aime Dieu.

12. Quand tu n as dans la pensée ni parole ni acte houleux, (pie lu ne gardes pas rancune à qui l'a fait du tort ou a dit du mal de loi, et qu'au moment de la prière' lu as toujours l'esprit sans matière el sans forme,

1. Λ/iiK/ikii, XXΠ, 10.
2. I *Gorinlhkns,* X 11. 3.

sache alors que tu as atteint la pleine mesure de la liberté intérieure et de la charité parfaite 1.

13. Dur combat que celui qui délivre de la vaine gloire. On s'en affranchit par la pratique cachée des vertus, et une oraison plus fréquente. læ signe de la délivrance, c'est de ne plus garder rancune à qui a dit ou dit du mal de vous.

11. Veux-lu'être juste ? Donne à chacune des deux parties dont lu es constitué je veux dire ton âme et ton corps ce qui lui convient. A la partie raisonnable de l'âme, les lectures el contemplations spirituelles el la prière; à l'irascible, l'amour spirituel, adversaire de la haine : à la concupiscible, la chasteté et la tempérance ; à la chair, nourriture et vêtement, seuls indispensables.

15. [.'esprit agit selon la nature, quand il tient les passions assujetties, étudie les raisons des êtres, et demeure auprès de Dieu.

16. Ce que la santé el la maladie sont au corps du vivant, la lumière et l'obscurité le sont à l'œil; de même la vertu el le vice par rapport à l'àme, la connaissance el l'ignorance par rapport à l'esprit 2.

1. Un des chapitres qui montrent que, dans In pensée de Maxime, les degrés de la vie spirituelle ne sont nullement des étapes successives : deux résultats caractéristiques de In pratique joints au sommet de l'oraison, à titre de signes de la liberté intérieure.

2. L'ignorance est à l'esprit ce que le vice est à l'Amc. il s'ensuit que, pour .Maxime comme pour toute la tradition alexandrine, ce qu'on appelle état d'ignorance par rapport aux choses spirituelles doit être considéré comme un élut de péché. EvagrC demande d'être délivré de l'ignorance, comme d'être purifié des passions, d'autant que : · Quiconque est, de par sa création. ca|>ablc de la science de Dieu et qui préfèreà cette connaissance l'ignorance, sera à bon lirait appelé mauvais · (Cent., 11 J, 53, trad. Hausherr). Parallèlement. les contemplations sont une montée, de connaissance en connaissance, vers une spiritualité de plus en plus haute, tandis que tout

47. Les commandements, la doctrine, la foi : voilà les trois objets de la philosophie du chrétien. Les commandements affranchissent l'esprit des passions: la doctrine le mène à la connaissance des êtres ; la foi, à la contemplation de la Sainte Trinité.

18. Parmi ceux (pii luttent, les uns se contentent de repousser les pensées passionnées, les autres retranchent les passions elles-mêmes. Les pensées passionnées sont chassées par le chant des psaumes, l'oraison, l'élévation de l'âme, ou bien par quelque diversion appropriée. On retranche les passions en méprisant les objets vers lesquels elles nous inclinent.

49. Voici des objets pour lesquels nous éprouvons des passions : les femmes, la fortune, les présents et autres. Les femmes, on devient capable de n'en plus faire cas, lorsque, retiré dans la solitude, on macère son corps, comme il convient, par la mortification : la fortune, quand on se résout intérieurement à s'en tenir toujours au strict nécessaire ; la gloire, lorsqu'on se plaît à pratiquer la vertu dans le secret, aux yeux de Dieu seul, et ainsi du reste. Qui se conduit ainsi n'en vient jamais à détester qui que ce soit.

50. Qui a renoncé aux objets, femmes, fortune, etc., s'est fait moine pour l'extérieur, mais non pas encore pour l'intérieur. Qui a renoncé aux représentations passionnées de ces objets s'est fait moine jus-|

obscurcissement de l'esprit constitue une chute vers la matérialité, donc) une manière de péché, au sens d'aversio a *Uco,* non de *transgressio legis divinae.* Maxime, mémo à l'époque des *Centuries sur la charité,* ne partage pas le' spiritualisme et l'intellectualisme un peu outr.mciers d'Evagrc ; néanmoins,] une lourde méfiance s'attache ϋ l'ignorance comme telle, à laquelle plusieurs! fois vient s'appliquer une mauvaise note morale (ainsi I1l, I).

qu'à l'intérieur, c'est-à-dire à l'esprit. Pour l'extérieur, il est facile de se faire moine : il suffit d'un acte de volonté ; mais pour se faire moine jusqu'à l'intérieur, la lutte est dure.

51. Quel est, dans cette génération, celui qui, complètement libéré des représentations passionnées, a été jugé digne de l'oraison pure et immatérielle, signe du moine intérieur ?

52. Bien des passions restent cachées dans notre âme. Que leurs objets paraissent, elles se révèlent.

53. On peut, en l'absence des objets, n'être point importuné par les passions et n'avoir qu'une liberté intérieure partielle. Que les objets paraissent, immédiatement les passions tiraillent l'esprit.

54. Ne t'imagine pas avoir la parfaite liberté intérieure. tant que l'objet n'est pas là. Lorsqu'il paraît, si tu restes sans l'émouvoir, pour lui d'abord, et pour son souvenir ensuite, sache alors que tu as atteint ses frontières. Toutefois, même en ce cas, garde-toi des sentiments de mépris : car la vertu, si elle dure, tue les passions ; mais, négligée, elle les réveille.

55. Qui aime le Christ l'imite en tout tant qu'il peu I. Ainsi le Christ n'a cessé de faire du bien aux hommes ; devant l'ingratitude et le blasphème, il a gardé la longanimité; outragé et mis à mort, il est resté patient, sans jamais rejeter le mal sur personne. Voilà les trois grands actes de l'amour du prochain, sans lesquels celui qui prétend aimer le Christ ou posséder son royaume est dans l'illusion : « *Ce n'esl pas celui qui me dit : Maître, Maître, qui entrera dans mon royaume, mais celui qui jail la volonté de mon Père* » ;

ou encore : « *Celui qui m'aime gardera aussi nies commandements* »

56. Tout le but des préceptes du Sauveur, c'est d'arracher l'esprit au désordre et à la haine, pour le mener à son amour et à celui du prochain. D'où jaillit comme un éclair l'acte de la sainte connaissance.I

57. Si tu as reçu de Dieu une grâce de connaissance, bien que partielle, garde-toi de négliger la charité et la tempérance, car ce sont elles qui, en purifiant à fond les puissances pathétiques de l'âme, tej fraient sans cesse le chemin de la connaissance.

58. Le chemin de la connaissance, c'est la liberté] intérieure et l'humilité. Sans elles, on ne verra jamais le Seigneur.

59. Puisque *la connaissance enfle* et que *la charila édifie,* joins connaissance et charité et, pur d'orgueil, vrai bâtisseur spirituel, tu t'édifieras toi-même et tous! ceux qui t'approcheront -.

60. La charité tient son pouvoir d'édification dd ce qu'elle n'est ni envieuse,,ni amère contre les envieux; de ce qu'elle ne fait pas montre de ce qu'on lui envie et ne pense même pas qu'elle l a déjà acquis, mais,] lorsqu'elle ne sait pas, avoue sans fausse honte son ignorance. Ainsi elle rend l'esprit exempt d'orgueil et le prépare sans cesse à progresser dans la connaissance.

61. Il est en quelque sorte naturel que, surtout au début, la connaissance tire après soi la présomption et l'envie, la présomption à l'intérieur seulement,

1. *Matthieu,* Vil, 21 ; *Jean,* XIV. 15.
2. I *Corinthiens,* VIII, 1.

l'envie el â l'intérieur et à l'extérieur (à l'intérieur, contre ceux qui la possèdent, à l'extérieur, chez eux). La charité donc supprime ces trois défauts : la présomption, puisqu'elle *n'enfle pas* ; l'envie intérieure, puisqu'elle n'es/ *pas envieuse* : l'envie à l'extérieur, puisqu'elle *est patiente et bonne.* Il est donc nécessaire à qui possède la connaissance d'avoir aussi la charité afin de garder toujours son esprit sans blessure [1].

62. Si, jugé digne de la connaissance, on garde contre un homme de l'amertume ou de la rancune, ou de l'aversion, c'est comme si l'on se blessait les yeux aux buissons et aux ronces. C'est pourquoi la connaissance a besoin nécessairement de charité [2].

63. Ne consacre pas tout ton temps à discipliner la chair, mais fixe-lui un programme en rapport avec ses forces et, ton esprit tout entier, tourne-le vers l'intérieur. Car l'entraînement du corps est profitable pour un peu, mais *la piété, profitable en tout...* et la suite [3].

64. S'occuper sans discontinuer de son intérieur, c'est pratiquer la chasteté, la longanimité, la bonté, l'humilité, bien plus : la contemplation, la connaissance de Dieu, l'oraison. C'est le sens du mot de l'Apôtre : *Marchez selon l'esprit,* etc...

65. Celui qui ne sait pas marcher dans la voie spirituelle, au lieu de prendre garde aux représentations

1. 1 *Corinthien»,* XIII.
2. Cf. Evagre, *De Oratione,* 64 : « Quiconque aspire à l'oralson véritable et s» met en colère ou garde de la rancune, fait preuve de dérangement cérébral. C'est ressembler à un homme qui voudrait avoir la vue perçante et qui s'arracherait les yeux » (trad. Hausherr).
3. 1 *Timothée,* IV, 8.
4. *Galates,* V, IG.

passionnées, concentre tous scs efforts sur la chair el ainsi, ou bien se montre gourmand, libre de mœurs triste et colère, rancunier, et s'obscurcit ainsi l'esprit ou bien il exagère l'entraînement du corps et se trouble la pensée.

66. Rien de ce que Dieu a mis à notre usage n'est proscrit par ΓÉcriture : elle se. contente de réprimer l'excès, de corriger le déraisonnable. Ainsi elle ne défend pas de manger, de procréer des enfants, d'avoir de la fortune et de l'administrer convenablement mais bien d'être gourmand, débauché et le reste... Pas davantage, elle n'interdit de penser à ces choses — elles sont faites pour qu'on y pense — mais d'y penser avec passion.

67. Nos actes agréables à Dieu sont les uns d'obli gation, les autres, non d'obligation mais, pourrait-on dire, d'offrande spontanée. Actes d'obligation : aime) Dieu et son prochain·, aimer scs ennemis, ne pas coin mettre d'adultère, ne pas tuer, etc... Ne pas les accom plir, c'est nous condamner. Actes non prescrits : vir ginité, célibat, pauvreté, solitude, etc. Ces actes sont un peu comme des cadeaux : si nous ne. pouvons, par faiblesse, pratiquer à fond certains préceptes, par ce: cadeaux nous forcerons la condescendance de noln bon Maître.

68. Qui garde le célibat ou la virginité doil néces sairement avoir *les reins ceints et la lampe allumée* les reins par la mortification, la lampe par l'oraison la contemplation, l'amour spirituel\

1. *Lac,* XII, 35.

69. Certains frères se croient exclus des grâces du Saint-Esprit. C'est qu'ils ignorent, à cause de leur négligence à pratiquer les commandements, que quiconque garde très pure la foi au Christ, possède en soi, en bloc, tous les dons divins. Notre paresse nous tenant éloignés de l'amour effectif pour Lui, qui nous manifeste les trésors divins cachés en nous, il est normal que nous nous croyions exclus des dons divins 1.

70. Puisque, selon le divin Apôtre, le Christ habite en nos cœurs par la foi, et que d'autre part *tous les trésors de la sagesse et de la connaissance sont en lui cachés,* tous les trésors de la sagesse el de la connaissance sont dans nos cœurs, mais cachés. Ils se révèlent au cœur dans la mesure de la purification que chacun a réalisée par l'observation des commandements

71. Voilà le trésor caché dans le champ de ton cœur, et que lu n'as pas trouvé à cause, de ta paresse. Si tu2

1. *C9-SO. Connaissance'el inhabitation en nous du Christ.* Définir la connaissance comme une prise «le conscience des trésors du Christ habitant en nous par la foi. c'est d'abord rendre au mystère «le notre incorporation au Christ sa place centrale dans la doctrine spirituelle, c'est ensuite poser le principe de ce qu'on appelle volontiers aujourd'hui une mystique d'introversion. On ne trouve plus Dieu an delà de soi-méme, mats en soi ; non plu·, dans le pur miroir du vqùç difforme, mais dans la personne du Christ dont nous sommes les temples. Maxime s'est-il rendu compte do ce qu'apportait de nouveau celte insertion de la christologie de l'Épitrc aux Éphésiens dans les *Centuries sur ta charité* ? II semble plutôt qu'il n'ait pas songé un instant à l'exploiter systématiquement. Dans les *Capita theologica et oae.o· nomtea,* IJ, loti (M. G. 90. 1172-1173), il écrit : « Celui qui par la vertu et la connaissance a mis Je corps en pleine harmonie avec l'âme est devenu In cithare, la flûte et le temple de Dieu. I.a cithare, parce qu'il gante parfaitement l'harmonie des vertus ; la flûte, parce qu'il reçoit par les contemplations divines l'inspiration de l'Esprit ; le temple, parce que par lapurctéde son esprit il est devenu l'habitation du Verbe · (cf. II. von Balthasah, *Die Gnostischen Cenluricn · des Maximus Confessor,* p. 92, qui en indique les sources évagrlennes). Mais l'habitation en nous du Verbe n'est p is donnée comme principe de connaissance et d'illumination mystique.

2. *fiphfsiens,* III. 17 ; *Colossiens,* II, 3.

l'avais trouve, tu aurais certes tout vendu pour acheter ce champ. Mais tu as laissé le champ, tu cherches aux alentours du champ, où l'on ne trouve rien, que des ronces et. des épines '.

72. C'est pourquoi le Sauveur a dit : ‹ *Heureux les purs de cœur : ils verront Dieu.* › Ils le verront, lui et les trésors qui sont en lui, quand par la charité et la tempérance, ils se purifieront, et d'autant mieux que plus énergique sera leur cITort de purification -.

73. Et voilà pourquoi il dit encore : « *Vendez ce que nous avez, donnez-le en aumône, et voici que tout sera pur pour vous* , s'adressant à ceux qui ne s'occupent plus de ce qui regarde le corps, mais dont l'efTort tend à purifier l'esprit (que le Maître appelle le cœur) de la haine et du désordre. Car c'est cela qui, souillant le cœur, l'empêche de voir le Christ habitant en lui par la grâce du saint baptême 3.

74. Dans l'Écriture, les vertus sont appelées des chemins. Or, la reine des vertus, c'est la charité. D'où le mot de l'Apôlre : *Je nous montre un chemin bien meilleur,* un chemin qui fait tourner le dos aux objets matériels et empêche de préférer jamais le temporel â l'éternel 4.

75. L'amour de Dieu est l'adversaire de la convoitise : c'est lui qui amène l'esprit à s'abstenir des plaisirs. L'amour du prochain, lui, s'oppose à la colère : c'est lui qui rend indifférent à la gloire et à la fortune. Voilà les *deux deniers* que le Sauveur a donné à l'hô-

1. *Mallhieu,* XIII, 44.
2. *Matthieu,* V, 8.
3. *l ue,* XII, 33 ; XI. 11.
I. 1 *Corinthiens,* XII. 32.

tôlier pour qu'il te soigne. Mais veille à ne pas te montrer ingrat en t'associant aux brigands, sinon tu seras de nouveau assailli et laissé non plus à demi, mais tout à fait mort 1.

76. Purifie ton esprit de la colère, de la rancune et des pensées honteuses et lu pourras alors prendre connaissance de la présence en toi du Christ.

77. Qui t'a éclairé pour que tu croies à la Trinité sainte, consubstantielle et adorable ? Qui l'a fail connaître l'incarnation d'une des personnes de cette Trinité sainte ? Qui t'a appris les raisons des êtres incorporels, de l'origine et de la fin du monde visible, de la résurrection des morts et de la vie éternelle, de la gloire du royaume des deux et du jugement redoutable ? Qui, sinon la grâce qui habite en toi, gage du Saint-Esprit ? Quoi de plus grand que cette grâce ? Quoi de plus excellent que celle sagesse et connaissance ? Quoi de plus beau que ces promesses ? Si nous restons inertes, paresseux, sans nous purifier nous-mêmes de ce qui nous arrête, des passions qui obscurcissent notre esprit, pour devenir capables de voir, plus clair que le jour, la structure intime de ces réalités, ne nous en prenons qu'à nous-mêmes, gardons-nous de nier la présence en nous de la grâce.

78. Dieu, qui t'a promis les biens éternels et a mis dans ton cœur le gage de ΓEsprit-Saint, l'a prescrit de veiller sur ta conduite, pour que l'homme intérieur, une fois libéré des passions, commence dès lors à jouir de ces biens.

1. *J.uc,* X, 35.

79. Si lu as été jugé digne de contempler les plus hautes et divines réalités, pratique avec grand soin la charité et la tempérance, afin que, tes puissances de passion maintenues dans le câline, la lumière dans ton âme conserve, toujours égal, son éclat.

80. Par la charité mets un frein â la puissance irascible de ton âme ; par la tempérance, mortifie la concupiscible : par l'oraison donne l'essor à la raisonnable el la lumière de ton esprit ne s'obscurcira jamais.

81. Voici les dissolvants de la charité : la'détection, l'injustice, la calomnie en matière de foi ou de mœurs, les coups, blessures, etc.... que la personne même soit atteinte, ou bien quelqu'un de ses parents ou amis. Celui donc qui détruit la charité par un de ces actes ignore encore le but des commandements du Christ.

82. Fais tout ton possible pour aimer tout homme. Si tu n'en es pas encore capable, du moins ne hais personne. Mais de ceci même tu n'es pas capable, si tu ne méprises les choses du monde.

83. Un tel a calomnié. Ne va pas le détester, lui· mais sa calomnie, et le diable qui l'a porté à calomnier. Si tu détestes le calomniateur, tu délestes un homme, tu violes le commandement : ce qu'il a fait, lui, en paroles, tu le fais en action. Mais si tu gardes le commandement, remplis le devoir de la charité : aide-le, autant que tu le peux, pour le délivrer du mal.

81. Le Christ ne veut pas que lu gardes contre un homme aversion, amertume, colère ou rancune -.jamais, en aucune façon, pour aucun motif temporel. Voilà ce qu'à chaque page proclament les quatre évangiles.

«85. Nous sommes nombreux à parler, peu à agir. Plût à Dieu, du moins, que personne, par sa négligence, ne falsifiât la parole de Dieu, mais que nous reconnaissions notre faiblesse et ne cachions pas la vérité de Dieu, sous peine de nous charger, outre la transgression des commandements, d'une mauvaise interprétation de la parole de Dieu.

86. La charité et la maîtrise de soi délivrent l'âme des passions : la lecture et la contemplation dégagent l'esprit de l'ignorance : l'état d'oraison l'établit en Dieu même

87. Les démons voient-ils que nous méprisons les choses du monde, crainte d'en venir, à cause d'elles, à haïr les hommes et à perdre la charité ? Ils provoquent contre nous des calomnies, pour que, vaincus par la tristesse, nous haïssions les calomniateurs.

88. Il n'est pas pour l'âme de peine plus lourde que d'être calomniée, soit dans sa foi, soit dans sa conduite. Personne ne peut y rester indifférent, excepté celui qui, comme Suzanne, regarde vers Dieu, seul capable de l'arracher comme elle au péril, de découvrir aux hommes, comme il l'a fait pour elle, la vérité et de consoler l'âme par l'espérance.

89. Autant tu pries de tout cœur pour qui l'a

1. Evagre définissait l'état d'oraison : · un habitus impassible (j$tç àrx'Jr,ç)<|ui par un amour suprême ravit sur les cimes intcllcctuellcsl'intelligence (voûç) éprise de sagesse spirituelle · *(De Oratione,* 52 ; trad. Htiushorr). Et ailleurs *(Cent,,* Suppl. 4) : · L'étal «le voü{, c'est la cime intellectuelle sur laquelle, nu temps de l'oraison, resplendit la lumière «le la .Sainte Trinité ». Maxime parle souvent do l'é/af de prière, qui nous met « en Dieu ·, ‹ auprès de Dieu · (II, 6, 61 ; III, -11, 95, etc...). Un état (ζχζάιτασ:;) : c'est-à-dire une manière d'étre nouvelle cl permanente : le mot revient, avec une forte saveur technique, toutes les fois qu'il s'agit de désigner quelque fruit spirituel.

calomnié, autant Dieu découvre la vérité à ceux qui avaient été scandalisés.

90. Dieu seul est bon par nature et, bon par volonté, le seul imitateur de Dieu, car son but est de réunir les méchants, pour qu'ils deviennent bons, à Celui qui est bon par nature. C'est pourquoi, outragé par eux, il les bénit : persécuté, il endure : calomnié, il intercède pour eux ; mis à mort, il redouble de prières. Bref, il fait tout, pour ne pas s'écarter de l'idéal de la charité.

91. Les préceptes du Seigneur nous apprennent à user raisonnablement des choses indifférentes. Or, l'usage raisonnable des choses indifférentes établit l'âme dans la pureté, l étal de pureté produit le discernement, le discernement produit la liberté intérieure, et la liberté intérieure l'amour parfait.

92. Il n'a pas encore la liberté intérieure, celui qui, lorsque survient, une tentai ion, ne peut fermer les yeux sur la faute de son ami, réelle ou apparente. Ce sont en effet le> passions tapies dans l'âme qui se soulèvent, obscurcissent le jugement, l'empêchent de se tourner vers les rayons de la vérité et de distinguer le meilleur du pire. Cet homme-là n'a donc pas la charité parfaite, celle *qui bannit la crainte* du jugement

93. *Bien ne vaut un ami fidèle,* car les malheurs de son ami, il les fait siens, et il les endure, souffrant avec lui, jusqu'à la mort[2].

94. Les amis sont légion, mais à l'heure de la pros-

1. I *Jean,* IV, 18.
2. *Ecclésiastique,* IV, 15.

périté. A l'heure de l'épreuve, à peine en trouvera-t-on un seul.

95. Il faut aimer tout homme de toute son âme, en Dieu seul placer son espérance, et l'honorer de toute sa force. Tant qu'il nous garde, en effet, tous les amis nous entourent d'égards el tous les ennemis ne peuvent rien contre nous. Mais qu'il nous délaisse, tous les amis nous tournent le dos, et tous les ennemis reprennent vigueur contre nous.

96. Il y a quatre principales sortes de déréliction divine : la première, qui est dans le plan Rédempteur, comme celle dont le Seigneur a été l'objet : cette déréliction apparente a pour but le salut de ceux qu'elle atteint. La seconde est une épreuve, comme ce fut le cas de Job et de Joseph ; elle eut pour résultat de révéler, dans le premier, un héros de courage, dans le second, une colonne de chasteté. La troisième vise à la formation spirituelle, comme par exemple celle de ΓApôtre, dont Pellet fut de lui conserver, en l'humiliant, scs grâces immenses. La quatrième, par aversion ; c'est le ras des juifs, que le châtiment devait courber sous le repentir. Tous salutaires sont ccs quatre modes de déréliction, et pleins de la bonté de Dieu el de son amour pour les hommes [1].

97. Seuls ceux (pii gardent avec soin les commandements et les vrais initiés aux jugements divins n'abandonnent pas leurs amis quand, par permission de Dieu, ils sont éprouves. Mais ceux qui méprisent

1. Lcs cinq sortes de déréliction sont distinguées ik if Evauiik, *Gnosliqur,* 132. Dans le De *Oratione.* 37. il recommande de prier pour être délivré des passions, de l'ignorance, de toute tentation et déréliction.

les commandements, les non-initiés aux jugements divins, lorsque leur ami est dans la prospérité jouissent avec lui ; mais lorsque, dans l'épreuve, il souffre, ils l'abandonnent, parfois même ils passent du côté de ses adversaires.

9X. Les amis du Christ aiment sincèrement tous les hommes, mais ne sont pas aimés de tous. Les amis du monde n'aiment pas tous les hommes et ne sont pas aimés de tous. Les amis du Christ persévèrent jusqu'au bout dans leur amour. Les amis du monde, tant qu'ils ne sont pas en désaccord sur les choses du monde.

99. *Ami fidèle, protection efficace.* Dans le succès, il fournit à son ami bons conseils et sympathie active ; dans le malheur, c'est un défenseur généreux et un allié profondément compatissant [1].

100. Beaucoup ont parlé de la charité, et abondamment. Mais si lu la cherches, elle, tu ne la trouveras que chez les disciples du Christ, les seuls qui aient pour maître en charité la Charité véritable, celle dont on a dit : « *Quand j'aurais le don de prophétie, que je contemplerais tous les mystères el posséderais toute, connaissance, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien.* « Aussi bien, qui possède la charité possède Dieu même, puisque Dieu est charité [2].

A Lui gloire dans les siècles ! Amen.

1. *Ecclesiastique,* VI, 14.
2. I *Corinthiens,* XHI, 2 ; I *Jean,* IV, 16.

TABLE DES MATIERES

Introduction.

Traduction.

imprimerie frotat frères, maçon c. o. r,, 31.1998
SEPT. 1945 — CRNsrim paris n- 229 — dépôt légal 3« trimestre 1915
N* d'ordre chez l'imprimeur : 5262 — n« d'ordre chez l'éditeur : 1.281